TIJDSCHRIFT VOOR WIJSBEGEERTE

ONDER REDACTIE VAN

Dr. G. A. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA.
Dr. J. D. BIERENS DE HAAN. ✠ JULIUS DE BOER.
Dr. J. CLAY. ✠ L. H. GRONDIJS.
Prof. Dr. G. HEYMANS. ✠ Dr. J. A. DER MOUW.
Dr. W. MEIJER. ✠ Dr. B. J. H. OVINK.
Dr. C. J. WIJNAENDTS FRANCKEN.

MET MEDEWERKING VAN:

Dr. E. D. BAUMANN. Dr. H. W. PH. E. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA. Dr. J. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA—ELIAS. Dr. P. BIERENS DE HAAN. Prof. Dr. T. J. DE BOER. L. E. J. BROUWER. H. J. F. W. BRUGMANS. Mr. K. F. CREUTZBERG. H. C. DIFEREE. Dr. H. T. DE GRAAF. Mr. G. J. GRASHUIS. Prof. Dr. H. Y. GROENEWEGEN. Dr. A. H. HAENTJENS. Dr. A. H. DE HARTOG. Prof. Dr. PH. KOHNSTAMM. G. MANNOURY. LOD. VAN MIEROP. E. D'OLIVEIRA. C. PEKELHARING. Dr. A. PIT. Dr. H. RETHY. E. VAS NUNES. H. VAN TRESLONG. Dr. N. WESTENDORP BOERMA. Prof. Dr. J. D. VAN DER WAALS Jr. Prof. Dr. Jhr. B. H. C. K. VAN DER WIJCK. e. a.

NEGENDE JAARGANG.

HAARLEM — DE ERVEN F. BOHN.

Withuis

TIJDSCHRIFT VOOR WIJSBEGEERTE

ONDER REDACTIE VAN

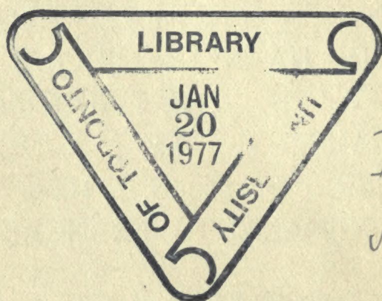
Dr. G. A. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA.
Dr. J. D. BIERENS DE HAAN. ✠ JULIUS DE BOER.
Dr. J. CLAY. ✠ L. H. GRONDIJS.
Prof. Dr. G. HEYMANS. ✠ Dr. J. A. DÈR MOUW.
Dr. W. MEIJER. ✠ Dr. B. J. H. OVINK.
Dr. C. J. WIJNAENDTS FRANCKEN.

MET MEDEWERKING VAN:

Dr. E. D. BAUMANN. Dr. H. W. PH. E. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA. Dr. J. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA—ELIAS. Dr. P. BIERENS DE HAAN. Prof. Dr. T. J. DE BOER. L. E. J. BROUWER. H. J. F. W. BRUGMANS. Mr. K. F. CREUTZBERG. H. C. DIFEREE. Dr. H. T. DE GRAAF. Mr. G. J. GRASHUIS. Prof. Dr. H. Y. GROENEWEGEN. Dr. A. H. HAENTJENS. Dr. A. H. DE HARTOG. Prof. Dr. PH. KOHNSTAMM. G. MANNOURY. LOD. VAN MIEROP. E. D'OLIVEIRA. C. PEKELHARING. Dr. A. PIT. Dr. H. RETHY. E. VAS NUNES. H. VAN TRESLONG. Dr. N. WESTENDORP BOERMA. Prof. Dr. J. D. VAN DER WAALS Jr. Prof. Dr. Jhr. B. H. C. K. VAN DER WIJCK. e. a.

NEGENDE JAARGANG.

HAARLEM — DE ERVEN F. BOHN.



INHOUD.

Blz.

DE KULTUUR EN HET GEESTELIJK ZELFBEWUSTZIJN

DOOR

Dr. J. D. BIERENS DE HAAN.

I.

Het geestesleven omvat tweeërlei gebied.

De behandeling der ethiek dwingt tot een verdeeling in tweeën, welke ook bij de aesthetika en de overige geestelijke wetenschappen blijkt te gelden: Na den inhoud van het zedelijk *bewustzijn* te hebben ontwikkeld, gaat de ethiek over tot beschrijving der *sociale kringen* (huisgezin enz.) waarin het zedelijke zijn uiting vindt. Het tweede gedeelte volgt niet uit het eerste, maar is er aan toegevoegd en boogt toch op zijn onmisbaarheid. Het zedelijke blijkt dus tweeërlei richting te hebben: een *innerlijke* en een *naar buiten tredende;* centripetaal en centrifugaal. Welke is de verhouding dezer twee? Ook de aesthetika kan als leer van de schoonheidsliefde en als kunstleer behandeld worden: de schoonheid die wij bij waarneming van landschap, lichaamsvorm, geluid, gebaar en beweging als zielsontroering ondervinden, beteekent een innerlijke houding des geestes, terwijl de kunst de uiterlijke weerspiegeling daarvan geeft. Zoo heeft ook de schoonheid tweeërlei gestalte: een

naar het inwendige leven en een in de wereld daarbuiten. En zoo verder. Deze overweging verzekert ons dat het geestesleven tweeërlei gebied omvat: *de kultuur* en *het geestelijk zelfbewustzijn.*

Maar het geestesleven is de tweede fase van het proces der werkelijkheid, waarvan de natuur de eerste fase uitmaakt. De werkelijkheid, over deze twee gebieden verdeeld, is één en behoudt haar eenheid in de kontinuïteit, die haar hoofddeelen samenhoudt. Nergens is breuk, steeds is er overgang. De natuur vergeestelijkt zich tot geestesleven en in het geestesleven is de natuur niet verlaten maar veredeld. In dit groote plan der twee hoofddeelen van het wereldproces moet nu ook de onderverdeeling van het geestesleven worden inbegrepen. Dat dit in kultuur en geestelijk zelfbewustzijn onderscheiden is, heeft zijn groote beteekenis voor de wereldopvatting. De inhoud dezer twee grootheden en de onderlinge verhouding beider, willen wij aan een onderzoek onderwerpen.

II.

Het onderscheid tusschen kultuur en geestelijk zelfbewustzijn psychologisch toegelicht: uiting en bezinning. Tweeërlei richting der Platonische erotiek.

Drager van het geestesleven is de mensch. Hij schept kultuur en hij heeft het geestelijk zelfbewustzijn.

Kultuur is de voortbrengst van geestelijke goederen op alle gebied der menschelijke werkkracht. Tot haar behooren rechts- en staats-instellingen, kunstwerken en wetenschappelijke resultaten, godsdienstige gebruiken, zeden en werken der zedelijke humaniteit. Zij zijn monumenten van den menschelijken geest, door hem ontworpen ten teeken zijner stijging boven de natuur. Maar niet slechts een geestelijke kultuur ook een *geestelijk zelfbewustzijn* heeft hij, en krachtens dit zoekt hij geen

werking naar buiten, maar bepaalt zich binnenwaarts en keert zich tot zichzelf en tot zijn geestelijken grond.

Is de mensch drager van geheel het geestesleven, zoowel van kultuur als van geestelijk bewustzijn, dan is hij dit toch in elk der beide gevallen in een ander opzicht. In het eerste geval is hij *kollektief* in het tweede individueel de drager. De kultuur is geen schepping van enkelen, maar een gevolg van samenwerking. Vele handen en veler gedachten hebben gebouwd aan een kathedraal, en vele hoofden hebben zich vereenigd tot de ontwerping eener staatsinrichting. Zeker waren hier leidende geesten aanwezig; maar zij zijn niet buiten het verband der gemeenschap getreden; zij hadden hun voorgangers en beraadslaagden met geestverwanten. Wat zij werkten was voortzetting van de bestaande kultuur. Het scheppend genie leeft in verband met zijn omgeving en beschouwt zijn werk als hoogste resultaat zijns tijds, voor welken hij als profeet onmisbaar was. Maar in het geestelijk zelfbewustzijn is de mensch *individueel.* Hier is hij met zichzelf alleen en heeft geen middel des verbands met anderen; hij verdiept zich tot dien grond, die grond van allen is, maar toch alleenlijk in eigen innerlijk wordt beseft: het bewustzijn van waarheid, schoonheid, goedheid en van God hebben wij bij ons zelf als onuitsprekelijk en dus in ons zelfbewustzijn besloten, niet naar buiten afgekondigd eigendom.

Maar de mensch, hoewel in twee opzichten, is drager zoowel van kultuur als van geestelijk bewustzijn en derhalve is er een *zielkundig* onderscheid tusschen beide vast te stellen, en waarin ook het onderscheid tusschen kollektief en individueel is verantwoord. Er is tweeërlei richting van aandacht en van streven: in de kultuur streeft de menschelijke ziel naar *uiting,* in het geestelijk bewustzijn naar *bezinning.* Beide zijn geestelijke werkingen, maar de geest werkt met zielskrachten als zijne instrumenten en het is de verschillende aanwending van het psychisch instrument, welke wij thans in beschouwing nemen.

In uiting en bezinning betoont zich het geestesleven als *aktiviteit*. Niet alleen het streven naar uiting is een teeken van geestkracht, terwijl de bezinning een geestelijke rust zou zijn, waar alle spanning en alle inspanning ophoudt. Veeleer is de bezinning een aktiviteit in voleindigden vorm en de uiting eene in voorloopigen ; en zeker werkt in de bezinning onze geestelijke kracht met hoogste spanning, omdat hier de koncentratie des geestes niet door uiterlijke stimulanten wordt aangespoord, maar de werking door het menschelijk subjekt zelf wordt ondernomen en geheel drijft op eigen initiatief. Alle geestesleven is scheppend, d. i. het schept een sfeer der gedachte en brengt deze uit het centrum van eigen wezen voort. Ziehier het onderscheid met de natuur, die receptief werkt, zooals de plant groeit door assimileering van stoffen, die zij zich toeëigent zonder handeling. Niet door assimileering, d. i. door omzetting van ontvangen indrukken, maar door schepping, dat is door voortbrengst uit eigen centrum werkt de geest. Al zijn werk is steeds nieuw, al sluit het zich aan bij het bestaande.

Uiting en bezinning nu zijn een verschillende aktiviteit. In beide oefent de geest werkzaamheid, maar de richting van werkzaamheid is in beide verschillend : terwijl bezinnend, de geest zich richt op *zichzelf*, de werkzaamheid zich tot het eigene uitgangspunt keert en dus centripetaal is gericht — zoekt de geest in de uiting een *wereld*. Deze wereld is die der voorwerpen, objekten, als tegengestelde aan het subjekt. In de kultuur is deze wereld de menschenwereld ; want ook de mensch is objekt, n.l. zoodra hij uit oogpunt van den anderen mensch beschouwd wordt ; en het menschelijk subjekt, de geest, die zich uiten zal, neemt zijn medemenschen als een objektswereld, waaraan hij zijn uiting uitvoert en waarop zich zijn streven richt.

Het onderscheid tusschen uiting en bezinning is dat tusschen willen en denken, maar in een bepaald opzicht. De *uiting* zooals zij blijkt in de schepping eener kultuur, is ook van gedachten vol en kan dus niet kortweg met

het willen worden gelijk gesteld ; maar wel is het punt van overeenkomst hierin gelegen dat de aktiviteit van het willen reaktie is en de aktiviteit van het denken aktie. Willen is reageeren, en veronderstelt een dadelijke aanleiding, een prikkel. In dit opzicht is de simpele reflexbeweging het voorbeeld, dat in veel gekompliceerder maat en op veel hooger plan door den wil wordt nagevolgd. Het willen wordt steeds ingeleid door een motief, dat hoe ook samengesteld, toch zijn onmiddellijke veerkracht ontleent aan een gevoel van onbevredigdheid met het gegevene. De omstandigheden van het oogenblik maken ingrijping noodig en noodigen den wil tot een aktie, die inderdaad reaktie is. Op eenvoudige wijze is deze toedracht te illustreeren : wanneer in een treincoupee een der reizigers van zijn plaats opstaat en over andere reizigers heen reikt om het opengezakt raam te sluiten, is deze wilshandeling een reaktie op de onaangename gewaarwording van den tocht, die den man om de ooren woei. Even zeker is alle kultuurarbeid, zoowel zedelijke als aesthetische een ingrijping in de „omgeving " van den scheppenden geest, naar aanleiding van ontvangen stimulanten, van welke een gevoel van onbevrediging de slotsom uitmaakt, en waarop de uiting reageert. Noemen wij de stichting van liefdadige instellingen als voorbeeld. Hier is zeker het misnoegen met bestaande misstanden de dadelijke aanleiding geweest ; de verwaarloozing waaraan zieken of armen ten prooi waren, het misbruik dat van hen gemaakt werd door betergestelden, de groote scheiding tusschen maatschappelijke klassen, wekte den weerzin der filanthropen en dreven als aanleiding hun willen aan, waarmee zij op hun omgeving reageerden. Ook bij geheel andere kultuurwerken, zooals den bouw van een gothischen kathedraal kan men hetzelfde procédé nagaan. Het romaansche kerkgebouw, waarin de godsdienstige schare te zamenkwam, werd onvoldoende voor de nieuwe behoefte der burgermaatschappij, die toenam in omvang en gevoel van eigenwaarde. De bouwkunstenaar, het

sterkst deze ontoereikendheid gevoelende, vond daarin den prikkel om op het bestaande terug te werken en wijzigingen aan te brengen, die een nieuwe bouworde ten gevolge hadden. Het bouwwerk is een produkt van menschelijke gedachte en vertegenwoordigt de gedachte van honderden, wier arbeid daarin betrokken is ; het is een gedachtenwereld. Op deze gedachtenwereld richt zich de wil dès bouwmeesters. Zoo is in deze uiting des geestes die de kultuur is, reaktie de psychologisch kenmerkelijke faktor.

Maar het zielkundig karakter der *bezinning* is een ander. Men moet bij dit begrip „bezinning" niet de gedachte aan stelselmatige ontwikkeling van eenig begrip of aan wijsgeerige methodiek binnenvoeren. Bezinning is inkeer als zuivere handeling des geestes zonder meer. Deze handeling nu streeft niet om eenig voorwerp in de omgeving recht te zetten of om op eenigen medemensch invloed uit te oefenen. Zij laat de wereld en ook de menschenwereld zooals zij is en richt zich niet tot deze, maar van haar af. Zij heeft ook geen aanleiding of prikkel als punt van aanvang, maar als punt van afzet. Immers de aktiviteit van den geest werkt onverpoosd, zooals ook onze ademhaling geen leemten toelaat en nu is meestentijds deze aktiviteit dienstbaar aan maatschappelijke, huiselijke, partikuliere of andere doeleinden en aldus in beslag genomen voor het kultuurwerk in grootschen of kleinen omvang. Maar er is ook de bepeinzing. De mensch die arbeidt, vraagt zich soms af waarom in 't algemeen arbeid een onmisbare verrichting is voor zijn eigen innerlijk bestaan ; hij stelt zich de vraag van kwaad en goed en overweegt haar voor eigen geweten ; hij vervult zich met genieting van schoonheid en is zich van een innerlijk leven bewust, dat noch uit de natuur noch uit de menschenwereld is afgeleid of ontvangen, maar dat het geheim des geestes is bij zichzelf. Deze gedachte oefent niet eenige uitwerking en blijft voor de buitenwereld opgeschreven in een gesloten boek. Hier spreekt de geest, die zich aan zich-

zelven uit en licht met zijn gedachte den sluier van eigen wezen af. De richting der aandacht is centripetaal zooals het zelfbewustzijn de toekeer tot eigen subjekt is.

Deze zelfinkeer of bezinning, die de zielkundige houding van het geestelijke bewustzijn is, heeft geen stimulant, die van buiten de sfeer onzer eigen individualiteit op ons inwerkt. Zij heeft slechts aanleidingen bij wijze van punten van afzet der denkverrichting. De zedelijke zelfbeoordeeling bijv. kan plaats vinden zonder dat eenige merkbare prikkel zich aanbiedt. Op elk oogenblik en op elke plaats kan zij zich voltrekken ; haar toedracht is dan ook dezelfde in verschillende kultuurperioden, tweeduizend jaren vroeger of later. De aanleiding daartoe bestaande is niet meer dan het scheppen eener gelegenheid. Een losse gedachte, die mij invalt, kan tengevolge hebben dat ik het zedelijk oordeel over mijzelf vestig, hetzij in afkeurenden hetzij in goedkeurenden zin. Er is hier geen omgeving, waarop gereageerd wordt en waarmee de reaktie in een zeker evenwicht verkeert, zooals alle reaktie op eenige wijze beantwoordt aan de aanleidende oorzaak. Het is hier veeleer de onverpoosde werking onzer geestelijke aktiviteit, die de bezinning opwekt en uitvoert krachtens zichzelf.

Zoo ligt het psychologisch onderscheid van uiting en bezinning hierin, dat de eerste verrichting een stimulant eischt door de menschelijke samenleving verstrekt en zich op deze menschelijke wereld terug richt — terwijl de bezinning een handeling is uit de menschelijke individualiteit en tot haar zelf.

Ziehier dan ook verantwoord het onderscheid van den mensch als drager der kultuur en als drager van het geestelijk bewustzijn. De mensch in *kollektieven* zin is kultuurdrager, in *individueelen* zin, drager van het geestelijk leven. De kultuur is bezit der menschheid. Wel is de kultuur in het hart der individualiteit gekweekt en zou zij vervallen zoodra de centrale persoonlijkheden ontbraken : zonder het genie van SHAKESPEARE,

DANTE, SOPHOKLES, PHIDIAS, MOZES zouden wij geen groote kultuur bezitten : maar het is een ander opzicht der persoonlijkheid of zij lid der menschheid is en haar geestesleven op menschen gericht is, dan of zij den inkeer van het geestelijk zelfbewustzijn uitoefent. De mensch is spreker en hij is zwijger. Hij is spreker tot een menschenwereld en zwijger als die tot zichzelven komt. PHIDIAS en SHAKESPEARE, GOETHE en REMBRANDT zijn de groote sprekers geweest. Als zoodanig waren zij kultuurscheppers. Een uitspraak als de volgende is maar ten halven juist : die Kultur selber hat den reinsten Individualismus zur Voraussetzung, das Walten der überragenden Persönlichkeit und die persönliche Anteilnahme an ihr, die individuelle Empfänglichkeit, die die einzige Gewähr dafür sind, das die Kultur vom Genie auf die massen überströmt [1]). In deze uitspraak verschijnt de kultuurschepper vrijmachtiger dan hij in waarheid is. Het genie is de arbeider, die krachtens de behoefte der menschheid en ten haren dienste kultuur bouwt. Hij verstaat de verlangens van zijn tijd en vervult ze ; geen grooter weldaad voor de menschheid dan dat zij genieën heeft tot geleide ; maar in dienst der gemeenschap en als voorlichter der menschenwereld is hij te verstaan. De mensch als kultuurstichter is de mensch in kollektieven zin, voor wien het genie als spreker optreedt. Dat de *uiting een reaktie* is en dus zoowel van buiten af (i. c. uit de menschenwereld) haar stimulant ontvangt als ook zich naar buiten richt, gaat met het kollektief karakter van het kultuurwezen parallel. En evenzoo wijst de *loutere aktiviteit der bezinning* op een besloten zijn binnen de individueele persoonlijkheid, weshalve het geestelijke leven een werk des menschen met zichzelf is.

Dat de menschengeest tweeërlei richting van aktiviteit heeft, uiting en bezinning en dienovereenkomstig tweeërlei resultaat bereikt, kultuur en geestelijke be-

---

1) O. EWALD, Die Probleme der Romantik als Grundfragen der Gegenwart. Berlin 1904 s. 54.

wustheid — kan men ook lezen in een klassieke passage der Grieksche wijsbegeerte : in de rede van DIOTIMA tot SOKRATES uit PLATO's gastmaal. DIOTIMA, de priesteres, leert aldaar aan SOKRATES het ware begrip van den eros. Maar deze leering, die een inwijding is in haar mysteriën, heeft twee graden van wijsheid en het begrip van den eros moet dus ook op twee manieren verstaan ; er is in den eros als geestelijk streven een voorafgaand en een verder gevorderd standpunt ; er is tweeërlei bereik. Het geestesleven is namelijk vooreerst een streven naar voortbrenging. „Alle menschen" zoo spreekt DIOTIMA, „gevoelen een drang der teeling naar de ziel zooals naar het lichaam, en wanneer zij tot zekeren leeftijd gekomen zijn, verlangt hun natuur naar de verwekking van geboorte...... Er zijn menschen die in veel hooger mate naar de ziel dan naar het lichaam dezen drang tot teeling hebben, en zulke dingen willen voortbrengen als der ziel betaamt tot zwangerschap en geboorte. Wat immers betaamt haar ? wijsheid en alle andere deugd ; en van zulke zijn ook alle dichters de voortbrengers, en diegenen van de werkmeesters, die men scheppend noemt ; en verreweg het grootste deel der wijsheid is die, welke het bestuur der steden en woonplaatsen betreft, wier naam is bezonnenheid en rechtvaardigheid ; en wanneer iemand van der jeugd af met deze dingen zwanger gaat naar de ziel, als een goddelijk mensch en zijn leeftijd gekomen is, waarin hij begeert te baren en te verwekken, dan zoekt hij rondgaande het schoone, waarin hij geboorte wekken kan.... en ieder wenschte wel liever dat zulke kinderen hem geboren werden dan de lichamelijke menschelijke, wanneer hij opziet tot HOMERUS en de andere poëten bewondert, daar zij zulke vruchten nalieten, welke hen onsterfelijken roem en aandenken verschaffen. Of denk aan zulke „kinderen" als LYKURGUS in Lacedaemonië naliet als reddende machten van zijn staat en om zoo te zeggen van Griekenland. Eerwaardig is b. v. ook SOLON door zijn voortbrengst van wetten, en vele andere mannen,

die ieder te zijner plaatse, zoowel bij Grieken als niet-Grieken vele en schoone werken aan het daglicht brachten, allerlei deugd verwekkende''. Zoo verheerlijkt PLATO het geestesleven als voortbrengende kracht en als werkmeester der kultuur en acht dat de geestelijke bezieling, de eros, in de eerste plaats een taak van vruchtbaarheid heeft voor de menschelijke samenleving.

Maar nog een tweede werkzaamheid bestaat, die in andere richting dan de eerste gaat, en waarin PLATO de uitnemendheid van den geestelijken eros gelegen acht. DIOTIMA bereidt de verklaring dienaangaande voor door aan SOKRATES' ontvankelijkheid voor het verheven begrip daarvan te twijfelen. Wij geven hier geen uiteenzetting van de Platonische filosofie en achten bekend wat door den wijsgeer over de hoogere liefde geschreven is. Slechts deze opmerking geven wij hier ten beste: dat PLATO met dezen eros de geestelijke zelfbewustheid kenschetst als gericht op haar idee. Deze hoogere liefde richt zich niet op voorwerpen, maar richt zich van deze af, stijgt van de beschouwing van het bizondere tot de kennis van het algemeene en verheft zich ten slotte tot de idee van het Schoone als grond-idee aller werkelijkheid. Zij gedraagt zich spekulatief en niet voortbrengend en is een *bezinnende* wijsheid in den hoogsten graad. In dit opzicht is zij de tegengestelde van den eros, die uiting zoekt in de werken der Kultuur.

III.

De onderscheiding van kultuur en geestelijk zelfbewustzijn geldt op de onderscheidene gebieden van het geestesleven. Kultuurmiskenning. De kultuur als vormgeving.

In het geestesleven oefent de wereldgeest zijne werking uit; hij is het die kultuur en geestelijk bewustzijn als zijn opeenvolgende openbaringen voortbrengt. Hij oefent in de kultuur zijne *uiting*, om in de geestelijke bewust-

heid zijne *bezinning* te vinden ; hij treedt kollektief op om op grond daarvan zijne werking toe te spitsen in het zelfbewustzijn, waar de menschelijke individualiteit zich binnenwaarts richt. In deze fasen nu verheft de wereldgeest zich boven de natuur en openbaart zijn geestelijk wezen.

Het geestesleven nu heeft onderscheidene fakulteiten en is een logische ordening van deze. Het schikt zich organisch in een samenhankelijke tegenstelling van praktische en theoretische rede, die overspannen wordt en tot één komt in de religie. De praktische rede is op gelijke wijze saamgesteld uit de onderscheiden zedelijkheid en schoonheidzin zooals de theoretische rede uit verstand en redelijk inzicht bestaat, dat is uit wetenschap en wijsheid. Het geheele geestesleven is dus een organische ordening van deze : zedelijkheid, schoonheidzin, wetenschap, wijsheid, religie. Zij zijn de trappen van opstijging die elkaar behoeven, en waarbij elke volgende de voorafgaande veronderstelt en overtreft ; zij volgen niet successief in den tijd, maar gradueel in de rangorde. In de feitelijke menschengeschiedenis vinden wij vaak, dat een der fakulteiten van het geestesleven inzonderheid ontwikkeld is, terwijl de voorafgaande, die daarin is verondersteld, verwaarloosd wordt (bijv. bij een fijnontwikkelden schoonheidzin een gemis van zedelijken ernst ; een scherpzinnige wetenschappelijkheid bij verwaarloosden schoonheidzin). Deze eenzijdigheden worden steeds als abnormaal ondervonden en leveren geen bezwaar op tegen de ordening in geestes-fakulteiten, door ons aangewezen, als zijnde logisch-normaal.

Op deze onderscheiden gebieden nu is het geestesleven op tweeërlei wijze werkzaam, n.l. als kultuur en als geestelijk zelfbewustzijn. Op zedelijk gebied bestaat een onderscheid tusschen zedelijke kultuur en zedelijke bewustheid ; er is een aesthetische kultuur (de kunst) en er is een schoonheidsliefde ; en ook in de andere fakulteiten is deze zelfde onderscheiding te handhaven. Zij is vaak voorbijgezien en in de wijsgeerige ethiek, aesthetica, religie-leer nooit voldoende toegelicht, hoe-

wel het begrip van het geestesleven door deze wijsgeerige onderscheiding in helderheid wint.

De taak van den mensch als lid der gemeenschap is bevordering der kultuur; hij wiens leven in dienst van deze taak is geleefd heeft den lof van zijn medemenschen verdiend. Niet ieder mensch heeft tot taak voor de kultuur nieuwe wegen te wijzen of nieuwe uitzichten te openen: maar wie heeft medegeholpen voor zijn deel de bestaande wegen te banen, heeft geleverd wat van hem mag worden verwacht. Steeds heeft het *piëtisme* de beteekenis dezer praestatie onderschat, den mensch beoordeelend naar zijn innerlijk bewustzijn alleen; het piëtisme miskent de kultuur om de eenzijdige verheffing van de geestelijke bewustheid, en vergeet dat eerstgenoemde de voorwaarde tot de tweede is: het geestelijk zelfbewustzijn kan niet rechtstreeks uit onze zinnelijke natuur ontwaken, maar heeft de bemiddeling van de kultuur, d. i. van een zedelijke enz. *omgeving* noodig. Daar het deze waarheid ontkende, stelde het de leer in van de plotselinge bekeering, die plotseling is, doordat geen tusschenschakel natuur (zinnelijkheid) en geestelijk bewustzijn verbindt en dus het eene onverwacht uit het andere zou moeten opstijgen.

Wanneer wij het piëtisme noemen, wordt gewoonlijk gedacht aan zekere richting op godsdienstig en speciaal op Christelijk godsdienstig gebied, waarbij de geestelijke levenstaak in haar geheel in de vroomheid wordt gezocht en al wat daarbuiten ligt als indifferent en minderwaardig wordt misprezen. In de kerkgeschiedenis is onder den naam van piëtisme dan ook dergelijke richting opgekomen in het eind der zeventiende eeuw in Duitschland. Maar de term piëtisme kan grooter omvang beteekenen en alle bewegingen in de wereldgeschiedenis omvatten, die zich van de kultuur afwenden en waarbij de mensch wordt aangemaand zich te bepalen tot het innerlijke. In Indië en zelfs in Hellas vinden wij deze kultuurvijandigheid; in Hellas in den vorm van Kynische wijsheid, die de zelfgenoegzaamheid van het innerlijke leven

en de waardeloosheid van alle beschaving met voorliefde predikt. Haar voorstanders traden op als predikers, die ook in de huizen indrongen om van de wereldsche schoonheid af te manen. Het kluizenaarsdom, het monnikwezen, en de ascetische geestesrichting, die niet in het Christendom alleen voorkomen, zijn vormen van het piëtisme, en de schuchtere teruggetrokkenheid tegenover de „wereld", die zich vaak in het 19de eeuwsche protestantisme heeft voorgedaan en waarmee ook de 17de eeuwsche sekten behept waren, evenzoo. Aan al deze richtingen is een direkte toekeer tot de innerlijke waarden eigen tegelijk met een verwaarloozing van de kultuur als uiterlijken levensvorm. „Met een boekje in een hoekje" cum libello in angello is de geliefde term voor deze gezindheid, waarvan THOMAS à KEMPIS een woordvoerder is. En niet slechts op godsdienstig ook op ander gebied is het piëtisme en zijn afkeer van kultuur denkbaar; er is ook een zedelijkheid die alle zedelijke wereldtaak verwaarloost en niet meer wenscht dan eigen geweten zuiver te houden; er is een schoonheidzin die bestaat in aankweeking van stemmingen, artistieke gevoelens en subtiliteiten, waarvan niet eenige scheppingskracht uitgaat en die ook niet de ware innerlijkheid is, evenmin als de piëtistische zucht naar zaligheid de ware religie. En is er ook geen wijsbegeerte op eigen hand, een levensbepeinzing, die met geen kultuurtaak rekent en waarbij de filosoof zich slechts met zichzelf bezighoudt, vergetend dat het leven niet slechts verdiept, maar ook verbreed moet worden? Zoo is er een piëtisme op alle gebied der geestesbeschaving. Tegenover deze gezindheid moet gelden dat de taak des menschen als lid der gemeenschap de bevordering der kultuur is, en dat in deze betrekking hem ook geen andere taak kan worden opgedragen — aan welke opdracht de piëtische gezindheid te kort doet. In eerste instantie zijn wij lid der gemeenschap en slechts op deze basis kunnen wij ons tot het innerlijke leven der geestelijke persoonlijkheid verheffen. Want het hoogere kan

niet bestaan door het voorafgaande voorbij te loopen, maar heeft daarin zijn onmisbare voorbereiding.

De gemeenschap nu, die in de kultuur verondersteld is, heeft haar eigen geestelijken inhoud. Wij zullen hier niet pogen het begrip, „gemeenschap" in zijn volle beteekenis te ontvouwen, daar dit ons op een zijweg zou afleiden ; een beknopte aanduiding volsta. Gemeenschap, in ruimsten zin genomen, is de menschheid naar haar volledigen omvang in ruimte en tijd, de geslachten van alle eeuw en aan alle plaats. In engeren zin beteekent het begrip het bestaan van bizondere kringen, die zich binnen deze gevormd hebben. Nu worden deze kringen door zekere faktoren bepaald als daar zijn : nationaliteit, tijdperk, woonplaats ; maar hoe ook bepaald blijven zij speciale geledingen van de menschheid en maken bepaalde onderdeelen uit van deze. Nu het ons om karakteristiek van de kultuur te doen is, bepalen wij de gemeenschap als volksgemeenschap : deze, niet tusschen staatkundig nationale grenzen besloten, beduidt een samenhang binnen het taalgebied en werkt ook naar buiten. De volksgemeenschap is bij monde harer leidende groepen de draagster en ontvangster der kultureele werken, de bodem waarop de beschaving groeit.

De kultuur nu als uiting van den volksgeest, bestaat hierin, dat aan den levensinhoud der gemeenschap wordt *vorm* gegeven. De gemeenschap heeft haar geestelijken levensinhoud, en zoolang deze geen uiting vindt, blijft zij in de schemering, waar verwachtingen en vermoedens elkaar doorkruisen, en waar geen verhelderd beeld als symbool der innerlijke werkelijkheid tot stand komt. Zoo was in de vroege middeleeuwen vóór den eersten kruistocht het misnoegen over het gedrag der Palestijnsche muzelmannen aanwezig ; deze of gene hoopte op strafoefening, een derde vreesde de onuitvoerbaarheid daarvan, een ander bracht het ongerief misschien met den toorn Gods over de Christenen in verband...... totdat door PETER VAN AMIENS en op de

vergadering van Clermont eensklaps deze onzekere gedachtensfeer zich kristalliseerde door uiting. Zij nam vorm aan, werd een kultuurbeweging en schiep voor het onzekere vermoeden de vaste richting van streven, die zich in het houden van den eersten kruistocht uitsprak. In de schemering van het alsnog onuitgesproken gemoed bestaat vormeloosheid : door uiting treedt de gemoedsinhoud aan het daglicht : zoo ontstaat vormgeving. De geestes-inhoud der gemeenschap ontvangt vorm in de kultuur. De kultuur is niets anders dan een *vormgeving* aan deze.

In dit opzicht stemt de kultuur met alle leven overeen en blijkt zij het geestesleven der gemeenschap te zijn. De plant leeft in haar schema van plantaardig schepsel en stelt haar voeding en voortplanting dienstig aan het behoud hiervan ; haar plantaardige verrichtingen zijn vormkrachten, die de uit licht en aarde opgenomen stoffen in den plantaardigen vorm omzetten en steeds waar wij het werkende leven bespeuren, herkennen wij het aan eene voor dat levend wezen toereikende vormgeving. De vorm is die *bepaaldheid*, waarin een bestaan zijn wezenlijken aard uitdrukt, en ook ons geestelijk leven bestaat hierin, dat noties en verlangens niet meer duister dooreengrijpen, maar in het vormverband onzer geestelijke organisatie zijn opgenomen.

In deze gedachte van vormgeving, waarmee wij het begrip ,,uiting'' aanvullen is het psychologische karakter der kultuur aangewezen : op al hare terreinen zien wij den geestelijken inhoud van het gemeenschaps- of volksleven in organischen vorm gebracht. Zedelijke, aesthetische, wetenschappelijke, wijsgeerige, godsdienstige kultuur zijn hetzelfde op onderscheiden gebied. Deze uitspraak breedvoerig toelichten zou zijn een ontrolling van het tafereel der menschelijke geestesbeschaving.

Uit dit tafereel willen wij nogtans een enkele aanwijzing voor den dag brengen. Er is naast het zedelijk zelfbewustzijn een zedelijke kultuur, bestaande in *instel-*

lingen. Deze geven het zedelijk peil eener gemeenschap aan. Zij bestaan in ruimer en in enger omvang en zijn de kringen, waarin het zedelijk besef der samenleving zich uit; geen zedelijke persoonlijkheid heeft ze uitgedacht, maar de gemeenschap heeft ze uitgedacht en bij monde harer vertegenwoordigende kultuurscheppers (wetgevers) geregeld. Zulke zijn: het huisgezin, de school als opvoedingsinstituut, de kerk in haar optreden als leidsvrouw en tuchtmeesteres, de bonden voor zedelijke steun hunner leden, b.v. jongemannen-vereenigingen; de filanthropie als vereeniging tot verhooging van het zedelijk volkspeil en tot afweer van materieele en zedelijke ellende. Vooral het huisgezin als bakermat aller zedelijke gezindheid komt hier in aanmerking. Nu is zeker niet een bewuste zedelijkheid of zedelijke bezinning de stichteres van het huisgezin, maar veeleer komt in het huisgezin het zedelijk bewustzijn eerst tot ontwaking. Evenals het kind daar geleerd heeft een hooger recht dan van zijn egoïsme, heeft de volwassen mensch, lid van het huisgezin, aldaar zijn permanente scholing in het meer gedetailleerde zelfbedwang en onderhoudt hij er het zedelijk talent der opoffering van eigen wenschen en van het hulpbetoon. D. i. in het huisgezin eerst leert hij een hoogergelegen levensdoel dan het zelfbehagen erkennen. Nu is hij hier niet leermeester maar leerling en dus heeft het instituut des huisgezins hier prioriteit ten opzichte van het individueel-persoonlijke zedelijk bewustzijn. Niet op het zedelijk gevoel van den vader of de moeder steunt het huisgezin als instituut, maar veeleer op de *zede*, als gemeenschappelijke en alsnog onbezonnen zedelijkheid. De zede regelt de menschelijke verhoudingen nog eer de eerste wetgever deze regeling vast stelt. Wat goed en wat slecht zal zijn wordt alreeds door haar geleerd, daar zij met ongeschreven gebod en verbod werkt; en het is krachtens zijn lid-zijn der samenleving en niet krachtens zijn eigen zedelijke bezinning dat de mensch deze geboden opvolgt.

Zeker draagt des menschen zedelijke houding in het

huisgezin den schijn van een vrije keus te zijn, en inderdaad kan zijn vrije keus met deze houding en gedragswijze overeenstemmen ; maar wat de eigenlijke drijfveer en beweegkracht is, die aan zijn zedelijkheid den vorm van het huisgezinsleven geeft, is niet de vrije keus maar de zede, n.l. het gehoor geven aan de stem der gemeenschap. In het huisgezin beoefent hij de volksmoraal en eerst in de bizondere wijze waarop hij het doet, zoodra zijn zedelijke bezinning ontwaakt is, ligt het eigenpersoonlijke stempel uitgedrukt. Maar hier is alweer iets anders dan het huisgezin als zoodanig.

In deze zedelijke schepping heeft dus de gemeenschap een uitdrukking gevonden voor haar zedelijken levensinhoud. Zij heeft daaraan *vorm* geschonken. De stof voor deze vormgeving heeft zij ontleend aan het natuurlijk geslachtelijk verkeer en heeft daaruit een organisch verband en samenhangend geheel voortgebracht met een innerlijk saamgeweven betrekking van eenheid en tegenstelling. Zij heeft de partijen tegenover elkaar gesteld en ze tot elkaar gebracht ; man en vrouw gescheiden en verbonden en hetzelfde herhaald en versterkt door de verhouding tot de kinderen, die een verschillende taak van ieder der beide ouders vorderen, aldus de ouders verdeeld houdend, en toch een gelijke zorg voor beide zijn en op die wijze hen vereenigen. Ziehier dus een schoongedachte *vormgeving*. En zooals in het huisgezin zoo is het in alle zedelijke instellingen : de gemeenschap geeft aldaar vorm aan haar zedelijken inhoud. En hetzelfde doet zij in den openbaren godsdienst voor de religie en in de kunst voor den schoonheidzin ; in wetenschap en wijsbegeerte voor het bewustzijn der wetmatigheid en voor de wijsheid.

Tegen deze opvatting verrijst het eerst bezwaar, wanneer wij haar op de kunst toepassen : toch ook op dit gebied geldt zij. Wanneer wij het werk van twee Vlaamsche schilders : MEMLING en RUBENS vergelijken, is de spoedig gevestigde slotsom onzer vergelijking, dat wij met verschillende kultuurperioden te doen hebben.

Het verschil der persoonlijkheden valt binnen dit kader en blijkt pas in tweede instantie. Wel zal, hoe meer innerlijkheid kunstenaars hebben, zooveel moeilijker ons de toepassing onzer uitspraak vallen, omdat hier inderdaad de andere geestesgesteldheid (de bezinning) zich met het kunstmotief vermengt. Bij figuren als Rembrandt en Lionardo is de stelling het moeilijkst vol te houden; toch geldt zij ook bij hen, hoewel niet zuiver. Maar in het algemeene der kunstgeschiedenis gaat zij onvoorwaardelijk op: het is de gemeenschap (in welken levensvorm dan ook, hetzij als volk hetzij als beschavingskring) die door middel van den kunstenaar haar levensinhoud en haar schoonheidsbegrip in de kunst verzinnelijkt. Zij oefent daar de *vormgeving* van haar geestelijken inhoud uit. In de architektuur als grondslag aller kunsten blijkt deze gesteldheid het duidelijkst van alle. Tempel, kathedraal, paleis, raadhuis, vergaderingsgebouw, zijn de architekturale scheppingen, in wier bouwkundige vormen de gemeenschap haar besef van schoone waardigheid uitdrukt, en waarin dit besef in aanschouwelijken vorm wordt voorgedragen.

In vormgeving derhalve ligt het psychologisch karakter van de kultuur, terwijl de bezinning deze plastische handeling afwijst en tot de hoogere vormloosheid der intuïtie wederkeert.

IV.

De bezinning een hooger trap in het wereldleven dan uiting en vormgeving. Het onbewuste als element der uiting.

Het geestesleven gedraagt zich in zijn tweeledigheid van uiting en bezinning centrifugaal en centripetaal en vertoont deze tegenstelling op al zijne gebieden. Terwijl het zich organiseert in een stelsel van geestelijke fakulteiten, is het zelfde onderscheid van uiting en bezinning, van centrifugale en centripetale richting allerwege bespeurbaar: in zedelijkheid, schoonheidzin, wetenschap,

wijsbegeerte en godsdienst streeft de geest naar uiting, om daardoor tot bezinning voort te gaan. Hier is geen loutere nevenstelling van werkingen, maar een gradatie en planmatigheid.

De kultuur, die vormgeving is, kan echter de volheid van het geestesleven niet uitmaken, omdat de vormgeving zin heeft, slechts door een nieuwe geestelijke handeling: het verstaan en de geestelijke vertolking door den medemensch, welke vertolking een *bezinning* is. Het kunstwerk bijv. heeft zin, zoo een ziel gevonden wordt, op wie het inwerkt. Wel is waar heeft de kunstenaar gewerkt zonder gedachte aan den kunstgenieter, hij heeft zichzelf geuit in vormenspraak; maar voor zichzelf gewerkt heeft hij niet. *Redelijk* beschouwd verondersteld zijn werk den verstaander en de kunstenaar gedraagt zich volgens deze veronderstelling door zijn werk te vertoonen. Er zijn slechts eenige weinige kunstenaars, die hun werk aan het licht wenschen te onttrekken; maar wel beschouwd bewijzen deze niet, dat het kunstwerk op zichzelf en in zichzelf reden van bestaan heeft: zij bewijzen dat de kunstenaar zijn omgeving voor een onbevoegd publiek houdt en zich een beteren verstaander wenscht; een eenigen vriend of een enkel gevoelig mensch verkiest hij uit om de verstaander te zijn.

De geheele kunstarbeid aller eeuwen is een dood kapitaal, wanneer niet het kunstprodukt bij de aanschouwing een oorzaak van genieting is; en deze genieting bestaat hierin dat de beschouwer zich bewust wordt van de roerselen, welke onbewust den kunstenaar bezielden bij zijn werk. Hij wordt deze bewust bij zichzelf, en bezint zich op zijn eigene menschelijkheid. *De uiting heeft de bezinning ten doel.*

Deze uitspraak beteekent niet, dat de uiting als *bewust* doeleind het zich-bezinnen voorstelt, maar wel, dat de psychologische verhouding van uiting en bezinning, in het algemeen begrepen, de verhouding van middel tot doel is.

Daar het karakter van bewustheid eerst aan de be-

zinning eigen is, en het bewuste een hoogere graad van geestesleven is dan het alsnog-onbewuste, zoo is ook de bezinning een hooger trap in het wereldplan ; de uiting is middel tot dit doel.

Het onbewust karakter der uiting en kultuurschepping is niet alleen in het geval van den kunstenaar opmerkelijk ; ofschoon bij hem inzonderheid. De kunstenaar behoeft een aandrang, die voor hemzelf raadselachtig is en die uit de duistere gronden zijns wezens opwelt, zooals de bron uit de donkere gronden. Zijn scheppende inspiratie is ten einde, zoodra hij haar met redenen omkleedt of door bewust overleg zou willen vervangen. Vandaar dat de Grieken, die deze waarheid bij intuïtie wisten, hun grootsten dichter en type aller bezielde kunstenaars als blinden zanger dachten. Dat HOMERUS voor blind gehouden werd, beduidt niet de wijsheid die naar binnen ziet, maar de inspiratie, die geen opheldering over haar oorsprong meebrengt. Merkwaardig is ook dat de Grieken, deze verstaanders der kunstrijke kultuur, zoo weinig over kunst hebben gefilosofeerd en geschreven ; zij lieten dit na krachtens de waarschuwing van hun eigen genie, dat voor de kunst een sfeer der onbewustheid met zorgvuldigheid bewaakt. Maar ook de zedelijkheid als zede-kultuur steunt op een aandrang, waarvan men zich geen volkomen rekenschap geven kan zonder haar te vernietigen. De *kritiek* doodt den scheppingsdrang. De kritiek is het bewustzijn dat de motieven bloot legt en deze van werkende tot beschouwde motieven maakt. De beschouwing hier is de mogelijkheid van de tegen-motieven en hun betrekkelijk recht. Het huisgezin, de filanthropie, de zedelijke hervorming der maatschappij, deze geheele stichting van zedelijke kultuur, gedijt het best, waar een onwijsgeerige overtuigdheid, een aandrang van binnen de zaak ter harte neemt. Spontaan moet de aandrang zijn van den zedelijken kultuurstichter en hij moet de aanspraken van het verstand kunnen trotseeren. De overtuiging, die een sterkere d. i. onbewuste macht is, moet hem aandrijven.

Derhalve is ook hier een verhouding van kultuur en zedelijk zelfbewustzijn als een van het mindere tot het meerdere en van het middel tot het doel.

Daar wetenschap en wijsbegeerte kultuurmachten zijn, is ook aan hen het element der onbewustheid eigen dat in alle vormgeving voorkomt, hoewel op andere wijze. Daar zij een praktijk zijn van het denken en dus het bewuste overleg hen kenmerkt, is hier het onbewuste een graad terug gedrongen. Het bestaat echter ook hier in den scheppingsdrang. Wetenschap en wijsbegeerte omvatten de kausale en rationeele verhoudingen der werkelijkheid in den vorm des bewustzijns, maar dat zij deze verhoudingen opzoeken en regelen, dat zij een kultuurwerk verrichten volgt uit een menschelijke behoefte, een spontanen en onverklaarden aandrang; de wetenschappelijke arbeider is het uit drang van zijn geest. In hun hoedanigheid van kultuurmacht zijn wetenschap en wijsbegeerte de uiting van een menschelijken drang en werken krachtens een motief, dat in het werk niet wordt opgehelderd, maar in den ondergrond onzer natuur werkzaam blijft. Ook van deze geldt wat geldt van de kunst: de natuurvorscher en zijn ambtgenooten der psychologie, sociologie, en geschiedkunde werken voor den verstaander. Dat zij zelf verstaanders zijn onderscheidt hun arbeidsgebied van dat der kunst. Maar ook hier is de wetenschap middel tot het doel: een geestelijk geordend mensch te zijn; en de wijsbegeerte als kultuurwerk is middel tot de wijsheid. Als kultuurwerk zijn beide een paedagogie tot geestelijke ordening en wijsheid, en ook hier is het doel hooger en waardiger dan het middel.

Deze verhouding vindt in de religie haar kroon. De tegenstelling tusschen kultuur en geestelijk bewustzijn is op geen gebied zoo belangrijk en zoo merkwaardig als hier. De religieuse geest in haar uiting schept de kerk als instituut, gelijk hij ook in de niet-Christelijke gewesten een uiterlijken godsdienstvorm heeft voortgebracht. Maar de kerk heeft op zichzelf geen religieuse waarde, want deze heeft zij alleen in de persoonlijke instemming en geestelijke

bezieling der belijders. Een kerk kan dood zijn en de dood en doodschheid der religieuse vormen, zoo hen geen opgewekt geestelijk leven uit de gemoedsbezinning vervult, is een bekende zaak. Nevens de geheele kerkgeschiedenis loopt de geschiedenis der ketterij, d. i. van de aanklacht tegen de kerkelijke vormelijkheid. Het religieuse gemoed vond in de religieuse kultuur het grootste gevaar, zoodra deze vormen misten de inwoning der geestes, welke alleen bestaan kon doordat het religieuse gemoed aan de kerkelijke vormen deelnam en zichzelf daarin projekteerde. Slechts om den wille van de religieuse bezinning heeft de kerk waarde en beteekenis. Zij is middel tot deze. Zoo staat ook op dit gebied de meerderheid der bezinning boven de uiting, van het geestelijk bewustzijn boven de kultuur, verzekerd.

V.

Ontwaking van het geestelijk zelfbewustzijn met de onderscheiding van werkelijkheid en waarheid. De waarheid van het geestesleven. De schoonheid en de zedelijkheid zelve zijn de schoonheid en de zedelijkheid in het zelfbewustzijn. Mystiek.

Het geestelijk zelfbewustzijn als bezinning vangt aan hiermede dat de mensch onderscheid maakt tusschen waarheid en feitelijkheid. Zoolang de feitelijke, d. i. ervaarbare werkelijkheid voor het ware gehouden wordt, is het geestelijk bewustzijn nog sluimerend en in de kulturen begraven. Alsdan heeft de mensch in zijn zedelijke mensch-zijn genoeg gedaan, zoo hij de zede eerbiedigt en haar helpt handhaven. De zedelijkheid bestaat dan hierin dat men een huisgezin sticht, den staat of het stamverband dient, ten strijde trekt en over de staatsbelangen beraadslaagt. En wat de een in zijn zedelijkheid volbrengt, doet de ander naar de schoonheid : hij volgt of vernieuwt de traditie van het kunsthandwerk, gelijk de priester het heiligdom bedient naar de inzettingen en gebruiken. Deze lieden nemen de *ervaarbare*

werkelijkheid, de werkelijke toedracht, de bestaande levensvormen voor het ware aan, en zij werken mede aan de handhaving dezer verschijnselen omdat zij hen voor de waarheid houden.

Maar anders is het, wanneer het bliksemlicht van hooger inzicht plotseling het onderscheid van waarheid en feitelijkheid openbaart. Dan wordt het onware der feitelijkheid begrepen. De kultuurvormen waarin het geestesleven zich heeft uitgesproken, worden voor onvoldoende, inadaequate, leugenachtige vormen gehouden; de geest zal in hen niet meer zijn waarheid zoeken, maar hij zoekt haar in zichzelf en gaat van uiting tot bezinning over. Tegelijk protesteert hij tegen het bestaande uit naam van het ideaal; de feitelijke vormen van godsdienst en uitwendige zede zijn hem een gruwel; hij scheldt den priester voor een huichelaar, den rechter voor een omgekochte, den kunstenaar voor dienaar der mode en die het hoogste veil biedt voor geld. De aktueele wetenschap heet klasse-geleerdheid en de wijsbegeerte is zouteloos geworden. Het protest tegen het bestaande krachtens een heilig ideaal, d. i. het protest tegen de ervaarbare werkelijkheid uit naam der waarheid gevoerd, is een bekend verschijnsel in de geschiedenis van het menschelijk geestesleven. In het Oude Testament, in Indië en in Hellas, en niet minder in latere eeuwen heeft het weerklonken. Deze protestvoering moet zich in ieder menschengemoed herhalen bij den overgang zijner deelname aan de kultuur tot een verwerving van het geestelijk bewustzijn. Eerst als de mensch met bewust inzicht van de ongenoegzaamheid der kultuur verzekerd is, is hij de geestelijke bezinning genaderd. Dit inzicht doet zich oogenblikkelijk gelden als protest tegen de bestaande en gewordene kultuurwerkelijkheid tegen de geeikte en gemeenlijk betrachte vormen van deugd en godsdienst, al zal ook hieruit een weer nieuwe kultuur kunnen voortkomen. Tegenover deze werkelijkheid houdt hij de waarheid vol en door deze onderscheiding wijst hij zich den weg naar binnen.

Een grootsch voorbeeld van dezen overgang tot waarheidszinzicht, en dientengevolge een grootsch voorbeeld ook van den overgang uit kultuur tot geestelijke bewustheid, is SOKRATES. Terwijl SOKRATES in de Sofisten zijns tijds de aktueele verschijning der wijsbegeerte zag en erkende, heeft hij zich bij deze feitelijke werkelijkheid niet neergelegd. Zij zelf met hun verstandskultuur en feitelijke macht van verstand en woord, zijzelf als heerschers van het feitelijke geestesleven des tijds, waren met deze werkelijkheid voldaan en de tijdgenooten, voorzoover ze mogelijk hun optreden misprezen, deden het niet uit waarheidsliefde, maar uit voorliefde voor een ouderen kultuurvorm. Twee tijdperken van empirisch feitelijke kultuur-werkelijkheid raakten elkaar, een ouder en een nieuwer, een verleden en een aangebroken tijdperk ; dat menigeen het oudere boven het nieuwere verkoos spreekt van zelf. Maar SOKRATES verwierp de sofistiek niet uit voorliefde voor een ouden tijd maar krachtens ideaal. Hij vergeleek niet tweeërlei werkelijkheid, maar toetste beide aan de waarheid. Hem opende zich het inzicht in een nieuwe verhouding, die grondverhouding is : de *waarheid* der wereld. De wereld (d. i. staat en leven) scheen hem in haar ouderen en in haar sofistischen kultuurvorm onwaar.

Uit dien hoofde dan klimt hij uit de kultuur op tot een andere levensorde : de orde van het zuiver geestelijke leven. In de zelfbezinning is hij zich van dit ware der werkelijkheid, als van eigen geestes-grond bewust. Wie SOKRATES wil zien getuigen van de waarheid als geestelijk zelfinzicht leze PLATO's Apologie ; hij zal er overeenstemming vinden met het getuigenis der Apostelen voor het Joodsche Sanhedrin (Apologie C. 17 en Handelingen der Apostelen, Hfdst. 4) en met dat van LUTHER op den Rijksdag te Worms. De laatste verzekert dat hij niet anders kan dan zooals hij deed ; en beroept zich daarmede op de innerlijke zekerheid, in tegenstelling met het recht der traditie en met het feitelijk

gezag van de bestaande kerk en staat. SOKRATES en de Apostelen stellen tegenover de zedelijke en religieuse kultuurvormen den „wil van God aan welken zij grooter gehoorzaamheid verschuldigd zijn dan aan menschen". Deze „wil van God" is de inspraak der geestelijke zelfbezinning, in welke zij eene waarheid bezitten, die boven alle kultureele inzetting en gebruik en boven alle geschiedkundige werkelijkheid verheven is.

Wat nu de inhoud der bezinning is, hebben wij in het voorafgaande reeds gezegd, maar het volgt ook uit het begrip der bezinning zelve. Deze inhoud is : *de waarheid.* De mensch, die de zelfbezinning uitoefent, is tot waarheid gekomen. Op de verschillende gebieden van het geestesleven verkrijgt zijn bezinning denzelfden inhoud : hij vindt de waarheid van het zedelijke en de waarheid van het schoone en van den godsdienst, en evenzoo het ware van het weten en der wijsheid.

Het ware van de zedelijkheid is het geweten of het zedelijk zelfbewustzijn. Deze normstellende macht heeft den mensch aangedreven, ook toen hij nog onwetend was, tot het stichten der zede ; evenals *de* schoonheid het princiep en de waarheid is aller kunstuiting. De aesthetische zelfbezinning vindt *de* schoonheid. Hier geniet de bewuste een innerlijk licht der schoonheid, dat hem den zin der kunst kan openbaren, maar dat ook zonder eenige kunstkennis zijn volle uitwerking oefent. De schoonheidsbewuste als zoodanig is geestelijk meerder dan de kunstenaar. De laatste werkt voor den eersten, de eerste is gekomen tot bezinning, waartoe de laatste nog niet behoeft gekomen te zijn. Hoe vaak verstaat de kunstenaar zijn eigen werk niet, dat hij uit het onbewuste zijner inspiratie geput heeft, als ware hij slechts werktuig van den geest en geen geestelijk vrije. Wel is hier de onderscheiding moeilijk, daar ook de kunstenaar tot de bezinning kàn gekomen zijn en dus tot den hooger geestelijken staat kan zijn opgeklommen — zoo hij tenminste hierbij den weg naar de scheppende onbewust-

heid weet terug te vinden. Maar in 't algemeen gesteld is ook op dit gebied de schoonheidsbewuste tot een hooger levensbereik gestegen, daar hij niet voor de uiting maar voor de bezinning leeft, en zijn geest niet tot verzinnelijking (empirische werkelijkheid der kunst) maar tot waarheid gekomen is.

Deze waarheid van het schoone is *de* schoonheid. De schoonheid is de schoonheid in het zelfbewustzijn. Hier ligt het onverwoestbare beginsel en de eenige grond aller schoone verschijnselen en aller natuurbewondering. Wanneer in de woestheid der oorlogen de schoone monumenten te gronde gaan, blijft *de* schoonheid als het innerlijk zelfbezit des menschen ongerept. En wanneer de schoone werken der kunst gespaard blijven, is het *de* schoonheid als innerlijk zelfbezit, door welke zij zin behouden. Zij doen een beroep op en zijn vertegenwoordigers van deze innerlijke waarde.

Ook de godsdienst heeft zijn waarheid niet in eenigen kultuurvorm, maar in een innerlijke houding. De wetenschap hangt aan één waarheid : de idee der wetmatigheid, en de wijsbegeerte hangt aan één waarheid : de idee van de orde des geheels. Deze wetenschappelijke en wijsgeerige waarheid zijn niet uit de wetenschap en de wijsbegeerte, maar uit de zelfbezinning ontvangen en zijn de inhoud van deze. Dat niet de willekeur, maar de wetmatigheid het wezen des levens is, en dat ons zijn trans-individueel in een orde des geheels is vervat, zijn *innerlijke overtuigingen*, der zelfbezinning, glansen van het innerlijke licht, waarvan alle wetenschap en wijsbegeerte niet meer zijn dan uitstraling en toepassing; maar de heerlijkheid der overtuiging is inwendig. De wetenschap past het wetsbegrip toe als methodische gedachte, dat is : zonder de innerlijkheid der overtuiging. Zij past het toe tot de regeling der verschijnselen ; niet als geestelijke waarheid, die waarde heeft om zichzelf. Ook zij is uiting en niet de geest zelf ; van haar geldt hetgeen geldt van alle uiting, dat zij de sprake is, waarin

de geest zichzelven overzet, de gedachte in haar uitspraak, niet het denken zelf. Wat SCHILLER daarvan zegt betreft alle uiting, daar zij verschijning is en het „Erscheinen" buiten het wezen treedt:

> Warum kann der lebendige Geist den Geist nicht erscheinen?
> *Spricht* die Seele, so spricht, ach, schon die *Seele* nicht mehr!

Zoo stijgt dan ook hier de zelfbezinning in geestelijke waarde de wetenschappelijke kultuur te boven.

Wanneer van *de* schoonheid en *de* zedelijkheid gewaagd wordt, worden zij in deze benaming aangewezen als van hoogere orde te zijn dan de schoone en zedelijke verschijnselen. De mogelijkheid bestaat echter, dat „de schoonheid" een leege abstraktie beduidt, waarin de werkelijke verschijnselen tot een abstrakte algemeenheid zijn verneveld, of tot een soortelijk begrip dat, slechts *in* de verschijnselen waarheid heeft. De oratorische verheerlijking van „het" schoone schijnt vaak op niet meer dan op zulke vernevelde grootheid te duiden. Toch is inderdaad *de* schoonheid niet een bleeke generalisatie en zij is evenmin een illusie als *de* zedelijkheid; zij is wezenlijke waarheid en bestaat hierin, dat de menschelijke zelfbezinning het beginsel aller schoone verschijnselen als waarheid van deze, bij zichzelf bewust is. Het Algemeene immers is niet de abstraktie, maar de geest zelf, en van dezen dragen wij innerlijk het bewustzijn.

De Platonische idee der Schoonheid, waarvoor het Symposion geschreven is, is geen andere dan deze inhoud der zelfbezinning. Zij is het ware der schoonheid, waartoe de geestelijke bezinning opklimt, zoodra zij de schoone verschijning, d. i. de aktueele werkelijkheid, verlaat en de geest zich keert tot den geest.

Deze richting binnenwaarts, welke de bezinning neemt, is *mystiek*. Zoo is de mystiek de hoogere vorm van het

geestesleven en een vorm waarin de kultuur wordt te boven gegaan. Het geestelijk zelfbewustzijn streeft niet naar uiting, daar het deze, d. i. de kultuur, achter zich heeft. Op dezen achtergrond teekent het geestelijk zelfbewustzijn zich af, maar richt zich niet op haar terug. Zoo bedrijft ook het *zedelijk* zelfbewustzijn geen „goede werken", omdat eerst door de goede werken de mensch tot het zedelijk zelfbewustzijn gekomen is, en de geest zich voorwaarts richt. In zijn zelfbezinning en niet in zijn werken is de geest doorgedrongen tot zijn waarheid.

VI.

De kultuur is de empirische, feitelijke gesteldheid van het geestesleven, het geestelijk zelfbewustzijn is de zuivere gesteldheid. Natuur en geestesleven. Kultuur als natuurfase van het geestesleven en als overgang tot de zuivere geestelijkheid van het zelfbewustzijn.

Dat het geestelijk zelfbewustzijn een hooger beteekenis heeft dan de kultuur en dus in de rangorde der werkelijkheid een hoogeren trap uitmaakt — wordt in het Evangelie uitgedrukt door de spreuk : het Koninkrijk Gods komt niet met uiterlijk gelaat, maar het is binnen in u. Deze spreuk erkent, dat ook het „uiterlijk gelaat", d. i. de uiterlijke gedaante een bestaande levensvorm is, maar zoekt de waarheid van het geestesleven daarin niet. De uiterlijke gedaante is de kultuur, waarin het geestelijke tot verschijning komt ; maar steeds zal moeten herhaald worden, dat de verschijning niet het wezen is. De kultuur geeft uitdrukking aan het wezen, waarbij evenzeer het negatief element (dat zij het wezen niet is) als het positieve (dat zij de uitdrukking daarvan is) meegeldt. Bewonderenswaardig en zinrijk is de kultuur waar haar symboliek naar het geestelijk zelfbewustzijn als haar verborgen grond heenwijst. Het religieuse bewustzijn, om slechts dit te noemen,

heeft in tempeldiensten, godsdienstige ceremoniën, inwijdingen en velerlei plechtigheden een viering van het heilige aan den dag gelegd, waarin op verscheiden wijze de waarde der innerlijke religie is gemanifesteerd. En toch is dit al te zaam een „uitwendig gelaat'', dat niet is het „Koninkrijk Gods'' zelf. Het is alles kultuur en kan zelfs een belemmering zijn, dat het geestelijk zelfbewustzijn ontwaakt : de uiting, die middel is tot het verstand, kan door verstarring tot vormelijkheid het geestelijk verstand weerhouden.

Uit oogpunt van het geestesleven in het algemeen, bevinden wij nu de tegenstelling tusschen kultuur en geestelijk zelfbewustzijn hierin te bestaan, dat de eerste is de empirische, feitelijke gesteldheid, de tweede de *zuivere* gesteldheid van het geestesleven. In deze bepaling ligt de ware rangorde van beide in het kosmische plan aangeduid.

Kant heeft de tegenstelling tusschen empirisch en zuiver aangewend bij de kennisleer. Volgens hem is de zuivere aanwending van het denken die, waarbij de ervarings-inhoud geen gewicht in den schaal legt en het denken zijn eigen apriorische en aan geen ervaring ontleende denkvormen bij wijze eener eigene wetgeving aan de ervaring oplegt. Het denken regelt autonoom den ervarings-inhoud ; deze autonomie, dit toegerust zijn met eigen apparaat is zijn zuiverheid.

Deze tegenstelling tusschen feitelijkheid en zuiverheid is nu ook toepasbaar op het geestesleven in het algemeen. Dit heeft zijn feitelijke, empirische „uiterlijke'' gedaante in de kultuur, en zijn zuiver, apriorisch bestand in het geestelijk zelfbewustzijn. In deze verhouding blijkt van zelf dat het geestelijk zelfbewustzijn als zuiverheid de hoogere vorm van het geestesleven, en de kultuur als feitelijkheid de voorafgaande trap van het geestesleven uitmaakt.

Nu deze rangorde door ons vastgesteld is, kunnen wij inzicht verkrijgen in het kosmisch plan, waarin het

geestesleven zijn plaats bekleedt. Het proces der werkelijkheid is een opklimming over twee hoofdtrappen: natuur en geestesleven. In deze rangorde hebben nu ook de twee hoofdfasen van het geestesleven ieder hun eigene plaats. De kultuur is die fase van het geestesleven, waarin de natuur nog niet verlaten is en de geestelijkheid nog niet tot zuiverheid kwam; het geestelijk zelfbewustzijn is de fase, waarin het geestesleven tot zijn zuiverheid gekomen is. De kultuur is een voorafgaand en voorloopig, aan de natuur zich ontworstelend, maar daaruit niet vrijgemaakt geestelijk bewustzijn. Eerst in het geestelijk zelfbewustzijn is de ware vrijheid en zuivere geestelijkheid verkregen.

De kultuur is de natuurzijde van het geestesleven. Deze uitspraak is reeds hierin verzekerd, dat wij de kultuur als de *feitelijke* gesteldheid van het geestesleven beschreven hebben. Feit is verschijnsel en is voorwerp onzer direkte ervaring, en het geheele gebied onzer rechtstreeksche ervaring wordt natuur genoemd. De verschijnselen, uit welke de natuur bestaat, worden in kausaal verband opgevat en door het menschelijk verstand zoo geordend, dat zij een kausaal stelsel uitmaken. Daarin verwijst het eene verschijnsel naar het andere: elk feit wordt uit andere verklaard; een natuurlijk verband houdt ze saam. Zoo is de natuur het gebied der *ervaring*, terwijl de geestelijke werkelijkheid het gebied der *waardeering* is.

De kultuur nu behoort tot het gebied der ervaring, in dit opzicht dat ze niet de geestelijke waarheid is, maar uitdrukking en verschijning daarvan. Verschijning zijnde, zoo is zij aan de natuurwet aller verschijning onderworpen en volgt de kausale orde van het natuurlijk verstand. Op 't gebied der zedelijkheid bijv. is de kultuur zede en omvat verscheidene instellingen, die alle tot de zede behooren. Deze nu, bijv. huwelijk, huisgezin, filanthropie, zijn in de natuurgesteldheid en natuurlijke omstandigheden ingevoegd, ook al drukt zich daarin het zedelijk bewustzijn uit. Ook de kunst als schoonheids-

kultuur is een nabootsing der natuur. Dat zij in wezen iets anders is dan nabootsing, geldt voor het geestelijk zelfbewustzijn ; maar naar uitwendige gedaante is zij het wel. De verhouding van last en steun in het bouwwerk bijv. worden bepaald door de natuurwet en hoezeer hangt de schoonheid van het gebouw met deze verhouding samen ! De waarde van kleuren en lijnen is door onze zintuigelijken aanleg bepaald en die der geluiden evenzoo. De gedachten-associatie, die in de kunst van zoo groote beteekenis is, berust op natuurlijke wetten van het voorstellingsverloop.

Uit het voorafgaande blijkt, dat de geestelijke waarheid in de kultuur haar uitdrukking vindt, door met de natuur in verband te treden. Zij heeft de natuurnoodzakelijkheid te eerbiedigen en ontleent haar taal en uitdrukkingsvorm aan deze. De kultuur is een in de natuur verschijnende geestelijkheid.

Zoo bevinden wij dat in de kultuur het proces der werkelijkheid in overgang verkeert tot zuivere geestelijkheid. In het wereldplan heeft de kultuur paedagogische waarde : aan haar zal het bewustzijn tot zichzelf kome. Zij is een spiegel, waarin de geest afgespiegeld, d.i. op indirekte wijze, zichzelf herkent. Wanneer hij niet bij den natuurvorm der kultuurwerken blijft staan, maar daarin de uitdrukkingswaarde beseft, wordt hij gewezen op zichzelf en komt tot zichzelf. Zoo is de mensch langzamerhand uit de zede tot de zedelijkheid, uit de kunst tot den schoonheidzin en uit den godsdienst tot de religie gekomen : de kultuur als naar buiten gekeerde geest, keert in het bewustzijn binnenwaarts, zooals bijv. de religieuse vormen, in ons binnenste verstaan, medewerken tot onze geestelijke bezinning. De kultuur in haar geheel heeft een zin, welke uitgedacht is door den Wereldgeest. Deze roept de zelfbewuste wezens tot zich, opdat zij uit de feitelijke verschijning uitgaan en tot het geestelijk zelfbewustzijn ingaan ; uit de natuur, in welke zij geboren zijn, komen tot het

rijk der *waarden*, dat de geestelijke inhoud der wereld is. Hiertoe is de kultuur het middel.

Het zinnelijk animale leven slaat niet plotseling tot geestelijk zelfbewustzijn om ; van natuurlijke dierlijkheid tot geestelijke innigheid wordt de mensch niet bekeerd zonder de tusschenfase van de kultuur te hebben doorleefd. Deze fase is onmisbaar in het wereldproces en maakt deel uit van het kosmisch universeele plan. Hier heeft de menschelijke kultuur hare plaats. De wereld heeft in de natuur haar aanvangstoestand om in het geestelijk zelfbewustzijn haar hoogtestand en voltooiing te bereiken. Deze twee zijn aanvang en einde van het wereldleven : de kultuur ligt als overgang tusschen beide in. In haar organisatie van zedelijkheid, schoonheidzin ; wetenschap, wijsbegeerte, en religie is de volheid van het geestelijk zelfbewustzijn voorbereid. Wij zijn kultuurmensch óm geestelijk mensch te worden.

DE DOGMATISCHE METHODE IN HET STRAFRECHT, TOEGELICHT AAN „DE POGING" [1])

DOOR

A. C. JOSEPHUS JITTA.

De wetenschap van het recht komt voort *uit* en keert weer terug *tot* het leven.
STRUYCKEN.

HOOFDSTUK I.

DE DOGMATISCHE METHODE IN HET ALGEMEEN

§ 1. *De dogmatische methode.*

Er bestaat onder degenen, die zich ex professo met de beoefening der strafrechtswetenschap bezighouden, advocaten, leden van de rechterlijke macht, professoren en studenten, een tegenstelling, die men het best kan weergeven door een splitsing in theoretici en practici. De theoretici plegen hun aandacht speciaal te richten op het algemeene deel, ze hebben een voorkeur voor dogmatische studiën; de practici daarentegen komen

1) Verhandeling gehouden op het privatissimum van Prof. J. A. VAN HAMEL in Mei 1914.

uit den aard van hun werkkring slechts in aanraking met speciale gevallen en hebben voor de prestaties hunner „theoretische" collega's zooal niet minachting, op zijn minst een zekere onverschilligheid. Menig rechter, griffier of advocaat pleegt na de beeindiging zijner studie zijn VAN HAMEL en SIMONS nog maar zelden op te slaan; veel liever verdiept hij zich in NOYON [1]) of in de verzamelingen van jurisprudentie. En als hij VAN HAMEL of SIMONS opslaat, is het hem toch meer te doen om de verwijzing naar litteratuur of jurisprudentie, dan om dogmatische bespiegelingen.

Ook de student is zich van deze tegenstelling bewust. Gedurende zijn studietijd wordt zijn aandacht voornamelijk op het algemeene deel gericht; de grootmeester der Nederlandsche strafrechtswetenschap acht de studie der algemeene leerstukken voor een „inleiding" aangewezen [2]). Toch weet ieder student, dat later in de praktijk de speciale delicten en de positieve kennis der strafwet voor hem van veel grooter waarde zullen zijn. Onwillekeurig gaat hij zich de vraag voorleggen, waartoe deze dogmatische studiën hem van nut zijn.

Het is mijn bedoeling hier eenige beschouwingen te leveren over de waarde der dogmatische methode voor het strafrecht, in het bijzonder met betrekking tot het leerstuk van de poging.

Wat is dan die dogmatische methode? Datgene, wat het algemeene deel en de wetenschappelijke beoefening van het strafrecht onderscheidt van het speciale deel en de praktijk, is niet hun voorwerp van onderzoek. Beide houden zich met dezelfde rechtsmaterie bezig. Datgene, wat de wetenschappelijke behandeling bij uitstek onderscheidt van de praktische beoefening is de *methode*, die men dogmatische pleegt te noemen. Men kan haar kort en

---

1) De bouw van NOYON, een commentaar op het wetboek, toont reeds zijn dogmatische minderwaardigheid tegenover de wetenschappelijke systemen van VAN HAMEL en SIMONS.

2) VAN HAMEL. Inleiding. Voorwoord voor den 2en druk. Bij den 1sten druk was ook een 2e deel over „bijzondere misdrijven" toegezegd.

m. i. in een inleidende paragraaf voldoende, omschrijven als *de logische bewerking der rechtsmaterie* [1]). Men heeft er zich onmiddellijk rekenschap van te geven, dat zij niet uitsluitend het werktuig is van den wetenschappelijken werker. Iedere practicus, ja iedereen, die over een strafrechtelijke kwestie een oordeel vormt, gebruikt haar. Bij de dogmatische studie treedt zij echter bijzonder op den voorgrond ; haar gebruik karakteriseert den wetenschappelijken schrijver. Sommige auteurs, die dan ook aanspraak maken op een zeer bijzondere wetenschappelijke reputatie, maken er zelfs misbruik van. Zij ontleden en groepeeren de rechtsstof en kweeken rechtsbegrippen, die voor de praktijk niet de minste waarde hebben.

Het is mijn bedoeling in de volgende, om verschillende redenen natuurlijk slechts schetsmatige, beschouwingen door een praktisch onderzoek naar de waarde dier methode, haar gebruik aan te bevelen en voor haar misbruik te waarschuwen.

Waartoe dient de dogmatische methode, wat brengt zij tot stand ? Wat is het doel van de wetenschappelijke beoefening van het strafrecht ? [2]). Vooreerst worden uit het positieve recht, uit de jurisprudentie, uit het ius consti-

---

1) R. von Jhering (Geist des Röm. Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwickelung. IIer Theil. Erste Abtheilung § 59. Dritte Aufl. Leipzig, 1877); en

E. Meijers (Dogmatische Rechtswetenschap p. 14) geven uitvoeriger definities. Uit het volgende zal duidelijk worden waarom ik daarvan, trouwens in geringe mate, afwijk.

2) Van Hamel. Inleiding 3e druk p. 5 e. v. en p. 24.

Simons Leerboek 2e druk § 2, 5.

Von Liszt. Lehrbuch des deutschen Strafrechts. 18e Aufl. 1911. geeft als taak der wetenschap:

1. im rein juristisch-technischer Betrachtung, gestützt auf die Strafgesetzgebung, Verbrechen und Strafe, als begriffliche Verallgemeineringen ins Auge zu fassen.

2. geschlossenes System.

3. in 't systeem de verschillende delicten te plaatsen.

4. im allgemeinen Teile den Begriff des Verbrechens, der Strafe darzustellen.

tuendum en als men wil uit de rechtsfilosofie rechtsbegrippen gevormd. Dit geschiedt door de door ervaring verkregen rechtskennis, de speciale gevallen te groepeeren naar een bepaalde methode ; door logische ontleding wordt ieder geval van het voor dát geval kenmerkende, het betrekkelijke, het speciale ontdaan en het gemeenschappelijke gezocht. Op die wijze ontstaat het begrip delict, en, indien men delicten van één soort afzondert, het begrip diefstal of verduistering, enz. Door dezelfde logische ontleding, als het ware een bloemlezing naar een bepaald criterium, waarbij de werkelijkheid hoe langer hoe meer geabstraheerd wordt, komt men tot begrippen als schuld, opzet, poging, eigendom, bezit [1]) enz. Het is de bedoeling door middel van deze begrippen voor nieuwe gevallen een beslissing te vinden door zuiver logische deductie en daardoor eenheid te brengen in het geheel van oordeelen, waartoe de jurist zijn wetenschap raadpleegt. Daartoe worden die begrippen saamgevoegd tot een systeem, waarin ieder begrip zijn passende plaats verkrijgt. Het ware het ideaal van den bij dogmatische behandeling zwerenden jurist, indien uit het verkregen systeem voor ieder nieuw geval, logisch een beslissing ware te deduceeren [2]).

Men dient de dogmatische methode te onderscheiden van wat VON JHERING [3]) heeft genoemd : de juridische

1) „Mishandeling" en „zwaar lichamelijk letsel" komen naar het schijnt niet voor scherpe omschrijving in aanmerking. Voor het laatste schijnt zelfs art. 32 S. te volstaan. Evenals MEYERS (o. c. p. 15) vraag ik: Waarom eigenlijk?

2) Over het 3e hulpmiddel der logica, (naast begrippen en systeem) de kritiek, wordt in deze beschouwingen, die niet al te diep gaan, niet gehandeld. Zij treedt vooral aan den dag in de dogmatische methode bij de oplossing der wetenschappelijke problemen (zie § 9 begin). De kritiek kan echter niet zonder begrippen en systeem worden gehanteerd. Over de waarde dier kritiek zie mijn verhandeling: „Kristallisatie. Beschouwingen over het ontstaan van wetenschappelijke theorieën" in het Tijdschrift voor Wijsbegeerte, Jrg. 1913.

3) VON JHERING. O. c. en Geist II § 38.
MEYERS. O. c. p. 17.

techniek. Dat is de methode, waardoor de rechtsvoorschriften (en daarvan alleen die in wetsvorm) in eenvoudigen en praktischen vorm worden gegoten d. w. z. begrijpelijk en gemakkelijk toe te passen worden gemaakt; haar doel is formeele volmaaktheid van den door dogmatiek verkregen rechtsregel. De rechtstechniek streeft naar een volmaakten vorm, de dogmatische methode naar een volmaakten inhoud. Uitsluitend met rechtstechniek hield zich bezig de commissie, die tot taak had de kinderwetten in begrijpelijk Nederlandsch te vertalen. Bij een technische herziening zal men echter vaak bespeuren, dat de onduidelijkheid van den ouden tekst zijn oorsprong vond in slechte dogmatische fundeering [1]).

§ 2. *De dogmatische methode in het burgerlijk recht.*

In het burgerlijke recht heeft de dogmatische methode aan welker opkomst men [2]) gewoonlijk den naam van den stichter der historische school FRIEDRICH KARL VON SAVIGNY verbindt, haar hoogtepunt bereikt in het midden der vorige eeuw. Haar beoefenaars meenden, dat het gebruik der dogmatische methode toen pas in opkomst was. Zij wenschten, zoo zegt MEIJERS [3]), de gidsen te zijn, die de juristen hooger op den berg zouden brengen. Zij waren zich niet bewust, dat de top reeds bereikt was; dat er alleen behoefte bestond aan gidsen, die den weg naar omlaag wisten aan te geven.

Het is karakteristiek voor deze school, dat zij bijzonder den nadruk legt op Romeinschrechtelijke begrippen, waaraan zij ook voor de moderne kultuur nog groote

---

Een uitvoerige behandeling vindt men bij Prof. WACH. Legislative Technik in de „Vergleichende Darstellung des deutschen und ausländischen Strafrechts." Allgemeiner Teil, deel VI.

1) Zie § 15 van deze verhandeling.

2) MEYERS. O. c. p. 1 noot 1).

Deze § heb ik geheel ontleend aan MEYERS' dissertatie en aan § 59 v. h. 3e deel van v. JHERINGS „Geist".

3) O. c. p. 4.

waarde hecht. Zoo werd het Romeinschrechtelijke begrip eigendom, als de onbeperkte heerschappij over een zaak, door de Romanisten [1]) als een axioma geconstrueerd. Logisch deduceerden de Romeinsche juristen: de vruchten, die ik op eens anders bodem bouw, hooren den grondeigenaar toe. Deze leer, die in de Romeinsche kultuur blijkbaar kon worden geduld, zou men nu, ter wille van haar logische volmaaktheid noodzakelijk ook in den modernen tijd moeten aanvaarden. Terecht merkt von Jhering op [2]), dat de boeren den arbeid beter weten te waardeeren dan de juristen. Zoo leerde men, dat erfgenaamschap tegelijkertijd ex testamento en ex intestato onmogelijk was, omdat het „logisch incompatibele" begrippen zijn, zich beroepende op de beroemde plaats van Pomponius [3]) : „nemo pro parte testatus, pro parte in„testatus decedere potest ; earum rerum *naturaliter* inter „se pugna est", hoewel men moest erkennen, dat het soldatentestament op dezen regel een uitzondering maakte.

Zoo leerde Puchta [4]), dat vertegenwoordiging en overdracht in strijd zijn met het wezen van een verbintenis. En de moderne dogmatici waren bereid, deze leer als een eeuwige waarheid te blijven verkondigen, hoewel de praktische Romeinen, hadden zij reeds de onbruikbaarheid dezer leer ondervonden, naar von Jhering's getuigenis, bereid zouden zijn geweest, het omgekeerde te leeren : „Wäre das Bedürfniss nach Stellvertretung im alten „Rom bereits dringend genug gewesen, um die Bedenken „zu überwinden, die ihr in praktischer Beziehung ent„gegenstehen, so würden dieselben Personen, die heut„zutage die logische Unmöglichkeit der directen Stell„vertretung deduciren, muthmasslich die logische Noth„wendigkeit derselben beweisen" [5]). Dezelfde Rudolf

1) Trendelenburg. Naturrecht p. 211 volgens v. Jhering o .p. 308.
2) O. c. p. 314.
3) L. 7 d. R. J. 50, 17.
4) v. Jhering o. c. p. 310
5) O. c. p. 314.

VON JHERING, die in 1856 den lofzang der dogmatische methode zong, heeft haar eenige jaren later in § 59 van het 3e deel van zijn „Geist", waar hij „die Ueberschätzung „des logischen Elements im Rechte" behandelt, aan een scherpe kritiek onderworpen. Hij beweert daar, dat de dogmatiek ons nooit kan leeren, wat rechtsvoorschrift behoort te zijn. De juistheid daarvan kan men alleen toetsen aan zijn historische, praktische of ethische waarde. „Gerade das ist es, was ich der Begriffsjuris- „prudenz zum Vorwurf mache, dass sie fährt, ohne sich „darum zu kümmern ob sie, wenn sie nach langer Fahrt, „endlich anlangt, wirkliche Güter d. h. solche, welche „für das Leben einen Werth haben, auszuladen vermag".[1]) Nergens is de z. g. „BegriffsJurisprudenz" scherper gehekeld dan in het hoofdstuk van zijn Scherz und Ernst: Der Juridische Begriffshimmel. Nog één citaat moge zijn meening toelichten: „Das Leben ist nicht der Be- „griffe, sondern die Begriffe sind des Lebens wegen da. „Nicht was die Logik, sondern was das Leben, der „Verkehr, das Rechtsgefühl postulirt, hat zu geschehen, „möge es logisch nothwendig oder unmöglich sein".[2])

Ook bij ons te lande was in de eerste helft der 19e eeuw de constructie in hooge eere, hoewel de nuchtere Hollandsche aard excessen heeft voorkomen[3]), zoodat de taak der critici in de 2e helft der 19e eeuw zich ook vnl. bepaalde tot een protest tegen het importeeren der Duitsche constructies. Nog dezer dagen vond prof. NABER het noodig te waarschuwen tegen „het gebrui- „kelijke legioen van mofsche mediocriteiten, die nergens „elders dan in het naïve Holland voor hun bespiegelingen „crediet vinden"[4]). Vooral is deze school bestreden door de aanhangers der z.g. „Freirechtschule" aan welker kritiek ik een afzonderlijke paragraaf zal wijden. Tegen-

1) Geciteerd door MEYERS o. c. p. 8.

2) O. c. p. 312.

3) MEYERS p. 10 e. v.

4) NABER. „Fides triumphatrix" in het Notarieel Weekblad van 17 April 1914 No. 446 p. 169.

woordig pleegt men met dogmatici nog wel aan te duiden de school van HOUWING, hoewel deze en zijn leerlingen er ten sterkste tegen zouden protesteeren, dat zij hun voorkeur voor dogmatische studiën botvieren, ten koste van het recht der werkelijkheid. Maar het is hier de plaats niet, de waarde der dogmatische methode voor het burgerlijk recht te overwegen. Voor mijn beschouwingen kan ik volstaan met deze korte toelichting dier methode in het burgerlijk recht.

§ 3. *In het staatsrecht.*

In het staatsrecht wordt in het begin der 19e eeuw de dogmatische school in Duitschland vertegenwoordigd door HEGEL en STAHL en later door LABAND. Haar methode kan uit een enkel voorbeeld blijken. Het is haar bekende constructie van de koninklijke macht, waarbij zij uit het *wezen* der monarchie afleidt, dat de één en ondeelbare staatsmacht in haar geheel moet berusten bij den koning, de verpersoonlijking van den staat [1]). Zoo zegt STAHL: „Die Staatsgewalt ist ihrem „Wesen nach untheilbar Eine, wie jede Persönlichkeit, „jeder Wille. Sie kann nicht zertheilt werden in mehrere „Gewalten und an mehrere Subjekte, sondern sie *muss* „*Ein* Subjekt, *Eine* Persönlichkeit sein". „Der König „ist Souverän, das ist sein Begriff, und ein König, der „nicht Souverän ist, ist ein Absurdum. Alle Herrschaft „und alles Gesetz geht danach vom Könige aus" [2]). Deze leer werd hier te lande niet alleen door de anti-revolutionnairen verkondigd, maar zij heeft, gegoten in dezen *logischen* vorm, niemand minder dan BUYS bekoord, BUYS, die haar zes jaar te voren bij zijn recensie van LOHMAN's „Gezag en Vrijheid" nog beneden de waardigheid der wetenschap had genoemd [3]). Omdat

1) STRUYCKEN. Grondwetsherziening. 1913 p. 27 e. v.
2) STRUYCKEN, o. c. p. 27.
3) Zie zijn oordeel bij STRUYKEN, o. c. p. 28.

een gezaghebbend Duitsch schrijver (LABAND) haar uit het wezen der monarchie had afgeleid, verkondigt hij [1]) een leer, waarvan hij zelf kort te voren verklaard had, dat zij in strijd was met de realiteit van ons staatsleven. Want reeds HOGENDORP had uitgesproken, wat STRUYCKEN verleden jaar met klem heeft herhaald, dat deze leer noch in de geschiedenis, noch in de grondwet, noch in den volksgeest steun vindt [2]). De meer moderne school, meer naar Engelsche en Amerikaansche, dan naar Duitsche schrijvers georïenteerd, verwerpt haar dan ook geheel. En het is wel een duidelijk blijk van het tanen der dogmatische methode, dat HEEMSKERK, die getracht heeft deze leer door onze grondwet te doen uitspreken [3]), zich bij hare verdediging niet meer beroept op het *wezen* der monarchie zooals dat vroeger gebruikelijk was, maar op een *praktijk* onzer grondwet in dien geest [4]).

De nadruk, die trouwens in den laatsten tijd wordt gelegd op de historische ontwikkeling van onze grondwet, is wel geschikt om de afkeer voor het afleiden van het staatsrecht uit het wezen van den staat of het wezen der monarchie levendig te houden. Men beval die historische studie tenminste aan als een voorbehoedmiddel tegen „de nevrose van het begrippenzelotisme" [5]). Moge zij in de toekomst ons ook behoeden voor redeneeringen, die uit het wezen der demokratie de noodzakelijkheid van bepaalde hervormingen zouden willen betoogen.

§ 4. *In het strafrecht.*

In het strafrecht [6]) dateert het gebruik van de dogma-

1) STRUYKEN, o. c. p. 29.

2) STRUYKEN o. c. p. 27.

3) Door een nieuw artikel, dat verklaart, dat bij den koning de hoogste staatsmacht berust. STRUYCKEN o. c. p. 119.

4) Handelingen Tweede Kamer 18 Dec. 1912 p. 1470 en 1471.

5) STRUYCKEN. Positief Recht, intreerede p. 26.

6) Een opzettelijke behandeling van de dogmatische methode in het strafrecht heb ik nergens aangetroffen. Dit moge het schetsmatige karakter van mijn behandeling verontschuldigen.

tische methode reeds van veel vroegeren tijd. Reeds vóór de 19e eeuw waren monografieën gewijd aan de begrippen : poging, opzet, nood enz. en had men systemen van het strafrecht ontworpen. Hier is de ontwikkeling dezer methode duidelijker te bespeuren dan bij het burgerlijk- en staatsrecht : in de pogingen der geleerden uit de speciale voorschriften een algemeen deel samen te stellen. In het Romeinsche recht is van een stelselmatige ontwikkeling der algemeene leerstukken nog geen sprake [1]). Na de receptie werden de speciale bepalingen door de Italiaansche criminalisten der Middeneeuwen eenigermate gesystematiseerd en wetenschappelijk behandeld, waarbij men reeds eenige algemeene leerstukken poogt te ontwikkelen. Toch zijn DAMHOUDER's werken († 1581) nog geheel casuistisch ; hij behandelt de algemeene leerstukken bij de doodstraf. In verband met de doodstraf hebben ze zich ontwikkeld, omdat men bijv. tot het inzicht kwam, dat poging tot moord in sommige gevallen niet evenals moord met den dood moest worden gestraft. Ook de onderscheiding van mededader en medeplichtige werd van beteekenis, toen men den eerste strafte met den dood en voor den laatste, die straf te zwaar achtte. Bij KARPZOVIUS, die in 1666 stierf, wordt reeds de opzet afzonderlijk behandeld, maar eigenlijk bij MATTHEUS, die omstreeks denzelfden tijd leefde, kan men het eerst spreken van een wetenschappelijke behandeling van het algemeene deel, terwijl FEUERBACH dat ten slotte geheel systematisch heeft ontwikkeld. Om daartoe te kunnen geraken was natuurlijk een algemeen geldend crimineel wetboek een eerste voorwaarde. De Constitutio Criminalis Carolina van 1582 en de Crimineele Ordannantie van PHILIPS II (1570) kunnen nog niet als zoodanig gelden. Het Krimineel

1) VAN HAMEL. Inleiding p. 68. Het grootste deel van deze § is ontleend aan de „inleiding" p. 67—92.

Dr. R. SMIDT. Die Strafrechtsreform und ihre staatsrechtlichen und politischen Bedeutung, Leipzig 1912, bevat een overzicht van de „Dogmengeschichte".

Wetboek van het Koninkrijk Holland en de Code Pénal verschaften eindelijk dien onontbeerlijken grondslag. Aan alle strafrechtelijke grondbegrippen worden tal van monografieën gewijd, ja het heeft er soms den schijn van, dat de begrippen alleen worden geconstrueerd om er monografieën over te kunnen schrijven. Een Duitsch schrijver meent ten minste, dat men het begrip „poging" gerust kan schrappen uit wet en wetenschap : het eenige gevolg zal zijn dat er minder monografieën zullen worden geschreven [1]).

Gedurende vele jaren is de dogmatische methode in hoog aanzien, totdat haar wassende invloed in de zeventiger jaren door de z. g. moderne strafrechtschool wordt gestuit. De kritiek door die school uitgeoefend zal ik afzonderlijk bespreken.

Wie ook de oude leer ontrouw mocht worden voor antropologische of sociologische behandeling van het strafrecht, BINDING blijft in zijn „Normen und ihre Uebertretung" in splendid isolation de dogmatische methode trouw, zonder van een socialen grondslag te willen hooren [2]). De eerste druk van zijn werk verscheen in 1872 ; in de latere drukken is van de moderne ideeën zoo goed als niets te bespeuren. Zijn leerling BELING wil, als voortzetting van BINDING's Normentheorie, de kroon op het werk zetten door een begrip te construeeren, dat de kern der strafrechtswetenschap moet samenvatten in een notedop : de „Verbrechens Thatbestand" door de wetenschap tot nog toe niet ex professo behandeld [3]). De Verbrechens Thatbestand, het type van *het* delict moet het strafrechtelijk grondbegrip worden [4]) ; de Thatbestand is volgens zijn schepper „der Umriss des Ver-

---

1) H. SEUFFERT. Mitt. d. Int. Krim. Ver. 10, 464.

2) M. LIEPMANN. Der Stand der Strafrechtswisseschaft „Die Geistes wissenschaften". Weekblad v. 10 Dec. 1914. Heft 11, p. 297.

Hij geeft een belangwekkend overzicht van de verschillende stroomingen in de moderne strafrechtswetenschap.

3) E. BELING. Die Lehre vom Verbrechen 1906, p. 110.

4) BELING. O. c. p. V

brechenstypus", het gemeenschappelijke van alle delictsvormen, zij is het begrip van het delict, het delict an sich ontdaan van al zijn uiterlijke verschijningsvormen. Dat het niet anders is dan een schim, een schaduw is hij zich ook ten volle bewust: „Der Thatbestand ist ein *reiner* „Begriff ohne selbständige Bedeutung. In Beziehung „auf ihn wird die rechtswidrige schuldhafte Handlung „zum Verbrechen; er allein dagegen ist zeitlos, raumlos, „existenzlos" [1]). En terwijl in 1906 deze dogmaticus par excellence zijn begrip van het delict uit alle bekende delictsvormen gaat construeeren, bespeurt hij niet, dat zijn stand geheel verloopt, dat niemand meer aandacht heeft voor de misdaad, laat staan voor het begrip misdaad en al het volk door het trompetgeschal van LOMBROSO en FERRI gelokt wordt naar de tenten van anthropologen en sociologen, waar de misdadiger zelf wordt getoond, al is het dan niet meer als de „uomo delinquente" [2]), de ontaarde aapmensch, dan toch als de misdadiger uit gewoonte, de misdadiger uit neiging, de gelegenheidsmisdadiger en hoe zij meer mogen heeten.

Voordat ik evenwel tot een uiteenzetting der kritiek door de nieuwe strafrechtschool op de dogmatische methode geoefend, overga, zal ik de werking der dogmatische methode aan de hand van een bepaald leerstuk toelichten. Daartoe heb ik de poging uitgekozen.

HOOFDSTUK II.

DE TOELICHTING DER DOGMATISCHE METHODE AAN „DE POGING".

§ 5. *Inleiding.*

Poging is een begrip, dogmatisch geconstrueerd om bepaalde handelingen strafbaar te kunnen stellen, waarbij aan

1) BELING. O. c. p. 111.
2) C. LOMBROSO. L'uomo delinquente 1871—'76.

den éénen kant het strafbaar gestelde delict niet geacht kan worden te zijn voltooid en waarbij aan den anderen kant toch een slechte gezindheid is te bespeuren, zoo men wil door een begin van uitvoering geopenbaard, een boosaardigheid, die naar men meent, den staat dwingt tot optreden. De naïve methode der strafrechtswetenschap, waarbij zij slechts over een reeks speciaal omschreven delicten en een reeks straffen beschikte, stelde den rechter voor de noodzakelijkheid om, indien hij een bepaald handelen wilde straffen, dat onder het wettelijk en wetenschappelijk omschreven begrip van een bepaald delict onder te brengen. Zoo dwong het naïve strafrecht, te straffen voor diefstal, zelfs waar er eigenlijk niets gestolen was, wilde men den nog tijdig betrapten dief niet straffeloos laten gaan. En de overheid dier oude tijden bevond zich bij een delict vermoedelijk voor dezelfde moeilijkheid, waarvoor de moderne veldwachter of politieagent zich bevindt, die om een overtreding te verbaliseeren, den overtreder niet éér kan betrappen dan en flagrant délit; want de moderne wetenschap is op het gebied der overtreding nog zoo naïef, als de oude leer was bij de delicten: art. 46 van ons wetboek verklaart poging tot overtreding niet strafbaar. Den delinquent zijn voornemen te laten volvoeren is bij diefstal nog uitvoerbaar, maar levert bij doodslag, zooals vanzelf spreekt, groote bezwaren op. Wil men dan toch een bepaald soort poging straffen, dan moet daarvoor een nieuw delict worden geconstrueerd [1]), een dergelijk delict als bijv. het Fransche recht kent onder den naam „empoisonnement", [2]) waarvoor alleen het voornemen om te dooden en het toedienen van het vergift worden vereischt en waarvoor het onverschillig is of de dood volgt. Om nu dergelijke handelingen in het algemeen strafbaar te kunnen stellen qualificeert men ze als poging.

---

1) VAN HAMEL. Inleiding § 37, 2.

2) Code Pénal art. 301.

§ 6. *De wet.*

De Code Pénal van 1810 voerde hier te lande voor het eerst een algemeen begrip poging in en stelde, wat de strafbaarheid betreft, poging met voltooid misdrijf op één lijn. [1]) Een wet van 1854 (29 Juni St. 102) maakt de strafbaarheid van de poging geringer, dan die van het voltooide delict. Onze tegenwoordige wet ten slotte bepaalt het maximum der straf bij poging op $\frac{2}{3}$ van dat bij het voltooide misdrijf. Voor onbeduidende misdrijven als tweegevecht[2]) (art. 154), mishandeling van een dier (art. 254) en mishandeling (art. 300) verklaart zij uitdrukkelijk poging niet strafbaar. Voor een zeer ernstig misdrijf : aanslag, bepaalt zij echter, dat het delict reeds bestaat, zoodra een strafbare poging tot het voorgenomen feit aanwezig is (art. 79). Men vindt ook in de geschiedenis[3]) en in die litteratuur, waar men poging in het algemeen niet wil straffen, bij zeer ernstige misdrijven op dezen regel een uitzondering gemaakt ; ongetwijfeld op grond van een overweging reeds uitgedrukt in den ouden regel : in rebus *magnis* voluisse sat est.

Ons wetboek geeft van poging de volgende definitie : Er bestaat strafbare poging tot misdrijf, wanneer het *voornemen* des daders zich door een *begin van uitvoering* heeft geopenbaard en de uitvoering alleen ten gevolge van omstandigheden van zijn wil onafhankelijk *niet is voltooid* (art. 45). Men kan hierin drie elementen onderscheiden, wier aanwezigheid moet blijken om strafbare poging op te leveren.

Het zijn : 1. het voornemen van den dader.
2. een begin van uitvoering.
3. de niet voltooiing van de handeling.

1) SIMONS Leerboek I. p. 112.

2) NOYON zegt, dat men door strafbaarstelling van poging dit misdrijf meende te bevorderen (p. 250).

3) C. C. C. art. 187. Crimina atrocissima der Italiaansche criminalisten. C. P. v. 1791 (zie SIMONS § 111).

Wanneer, zoo luidt de vraag, die ik in de eerste plaats wil overwegen, nemen onze rechterlijke colleges de aanwezigheid van deze elementen aan ?

§ 7. *De Jurisprudentie.*

1. *Het voornemen van den dader.* Voornemen in den zin van het door ons te behandelen begrip, i. c. opzet om te dooden bij de mishandeling, kan, zoo zegt de Haagsche rechtbank, met het oog op stand en opvoeding van beklaagde, niet worden afgeleid uit de bij de mishandeling toegevoegde woorden : „G. V. D. Ik zal je wurgen” [1]). Daarentegen achtten de Haarlemsche rechtbank en het Amsterdamsche hof een jaar later het *voornemen om te dooden* wel aanwezig bij den niet geauthoriseerden baanveger op het ijs bij Edam, die weigerde aan het bevel van den burgemeester met sneeuwruimen op te houden te gehoorzamen, daarbij een groot mes trok, trachtte te steken, terwijl hij uitriep : „Dan moet jij „eraan” [2]). Terwille van de curiositeit zij hier vermeld, dat onlangs een man terecht stond, van wien getuigd werd, dat hij zijn vrouw vroeger eens had toegevoegd : „ik smoor je in het nest”. En toch bleek, dat hij toen van de gelegenheid om haar te dooden niet gebruik gemaakt [3]) had.

2. *Een begin van uitvoering* [4]). Hiervan was, volgens

1) Rbk. Den Haag, 23 Maart 1896 P. v. J. 1896 No. 43. Tot mijn spijt verhindert de discretie der redactie v. h. P. v. J. mij, mede te deelen, bij welken stand en opvoeding, men, volgens de Haagsche rechtbank, iemand toevoegt: „Ik zal je wurgen”, *zonder* het voornemen te koesteren hem te dooden.

2) Rbk. Haarlem 25 Maart 1897. Hof v. Amsterdam 25 Mei 1897. P. v. J. 1897 No. 67.

3) N. R. Ct. 27 April 1914. Haagsche rechtbank.

4) Behalve de hier vermelde gevallen, zie men ook de ingewikkelde redeneering van den Adv. Gen. (H. R. 14 Oct. 1912. N. J. 1913 p. 6) (redeneering, die omdat zij voor een voorlezing te ingewikkeld is, door mij niet wordt geciteerd) waarbij hij, blijkbaar bezield door den wensch de bekl. niet te straffen, de handelingen der twee

de Amsterdamsche rechtbank, nog geen sprake bij een persoon, die desbewust en wetende van de opbrengst een gedeelte te zullen genieten, gestolen goed van hem, die het ontvreemd heeft, had overgenomen, zich daarmede naar een derde had begeven met het oogmerk om het aan dezen te verkoopen, maar in de uitvoering van dat voornemen was verhinderd door de omstandigheden, dat die derde afwezig was en dat, terwijl hij op zijn thuiskomst wachtte, de politie ter plaatse was verschenen en het goed in beslag had genomen [1]). Onze rechtbank vond het, vermoedelijk voor de reputatie van den betrokkene, zelfs noodzakelijk hieraan toe te voegen, dat zij hem niet alleen niet schuldig aan poging tot heling achtte, maar zelfs niet aan eenig ander strafbaar feit. En met dit ongevraagd getuigschrift kon de beklaagde gaan. Toch had het Amsterdamsche hof uitgemaakt, dat schuldig aan strafbare poging tot diefstal is, hij, die met het oog op een voorgenomen diefstal, gedurende den voor de nachtrust bestemden tijd, een woning binnensluipt, in de kamer, waarin hij blijkbaar voornemens was goederen weg te nemen, meubels verplaatst, een venster opent, ten einde zoo noodig te kunnen ontvluchten, in het huis gerucht hoorende, zich onder een der meubelen verbergt, maar in de verdere uitvoering van zijn voornemen wordt verhinderd door het binnentreden der bewoners, die hem aldus verscholen vinden [2]). Later zou het Haagsche hof evenwel verklaren, dat het zich begeven naar een slaapkamer met het doel, om, met

---

requiranten als daden van voorbereiding qualificeert. Daarentegen geeft Mr. CANES (Poging en voltooide handeling, T. v. S. 1913 p, 402) een voorbeeld van zeer ruime interpretatie van begin van uitvoering. Hij vermeldt erbij, dat de redactie van het Fransche tijdschrift, waaraan hij het arrest ontleent, deze ruime opvatting toeschrijft *aan den invloed der weergalooze overmoed van de Parijsche bandieten.* Wie al niet meewerkt aan de dogmatische interpretatie!

1) Rbk. Amsterdam, 18 Sept. 1891. W. 6166.

2) Hof Amsterdam, 25 Jan. 1889 W. 5781. De Rbk. Amsterdam (10 Mei 1889) had beslist, dat deze feiten slechts voorbereidingshandelingen zijn, geen begin van uitvoering bevatten.

het oogmerk van wederrechtelijke toeeigening, zich in die kamer bevindende, aan een ander toebehoorende goederen weg te nemen, *niet* oplevert strafbare poging tot diefstal, vermits het misdadige voornemen om diefstal te plegen, zich niet heeft geopenbaard door een begin van uitvoering [1]). Om uit te maken of er inderdaad strijd bestaat tusschen de begrippen „begin van uitvoering" van de hoven onzer hoofdstad en residentie, zou men moeten weten, hoe vér beklaagde, die voor het Haagsche collége terechtstond, en, waarvan alleen bekend is, dat hij zich naar een slaapkamer had begeven, reeds op weg was.

De Roermondsche rechtbank heeft een zeer lankmoedige opvatting van begin van uitvoering. Althans zij constateert geen strafbare poging tot bigamie, wanneer een gehuwd persoon, wetende, dat zijn huwelijk op geenerlei wijze is ontbonden, met het oogmerk om een nieuw huwelijk aan te gaan, de vereischte aangifte doet bij den ambtenaar van den burgerlijken stand, die de vereischte afkondiging doet volgen, doch ondanks aandrang van beklaagde, de voltrekking weigert, omdat hij van het bestaan van het eerste huwelijk onderricht was. Bekl's handelingen zijn slechts voorbereidingshandelingen en vormen geen begin van uitvoering voor het aangaan van het huwelijk [2]). Het hof te 's Hertogenbosch gaf evenwel te verstaan, dat het hier wel een begin van uitvoering aanwezig achtte.

Men moge alle eerbied koesteren voor de bedrevenheid in dogmatiek, die de Hooge Raad ten toon spreidde, toen hij tot driemaal toe in overeenstemming met zijn Procureur-Generaal verklaarde, dat het voor een begin van uitvoering voldoende is, dat de handelingen met het voorgenomen misdrijf in noodzakelijk en onmiddellijk

1) Hof. Den Haag. 27 Oct. 1910. W. 9073.
2) Rbk. Roermond. 17 Aug. 1899. W. 7412. Hof Den Bosch. 11 Oct. 1899. P. v. J. 1899 no. 86.

verband staan en met het oog daarop zijn ondernomen [1]; grooter nog moet de bewondering zijn voor het gezond verstand van ons hoogste rechtscollege, dat er aan toevoegde, dat de beantwoording van de vraag of er begin van uitvoering van een bepaald misdrijf is *voor elke zaak uit de omstandigheden* moet worden afgeleid [2]).

3. *Het niet-voltooid zijn der handeling.* Wegens poging tot diefstal en niet wegens diefstal, omdat de diefstal nog niet voltooid was, veroordeelde de Groningsche rechtbank twee personen, die aan een ander toebehoorend gras reeds genomen en in zakken hadden geborgen, doch op de nadering van twee veldwachters, met achterlating van de zakken en het gras, waren gevlucht [3]).

Daarentegen achtte de Hooge Raad het delict valschheid in geschrifte in schuldbrieven of certificaten van schuld van eenigen staat, eenige provincie, gemeente of openbare instelling (art. 226 2° S.) reeds voltooid, toen de persoon aan wien een valsch bankbiljet, met de wetenschap der valschheid in betaling was gegeven, geweigerd had het te behouden en het terstond had teruggegeven [4]). De Hooge Raad acht ook het voltooide misdrijf verduistering (en niet poging daartoe) aanwezig bij het te koop aanbieden voor een bepaalden prijs van een goed, door hem, die dat goed in bruikleen heeft [5]). Merkwaardig is de beslissing van den Zeekrijgsraad „Friesland", die enkele jaren geleden constateerde, dat van „vernieling" en niet van poging daartoe moet worden gesproken, wanneer iemand een voorwerp in het water gooit en dat

1) 13 Dec. 1899 W. 7382.
11 Jan. 1904 W. 8015.
14 Oct. 1912 W. 9384 N. J. 1913 p. 66 (dito conclusie Proc. Gen.)
2) H. R. 11 Jan. 1904 W. 8015.
3) Rbk. Groningen. 18 Oct. 1888. T. v. S. III p. 472.
4) H. R. 11 Maart 1895. W. 6642.
5) H. R. 19 Juni 1893 W. 6364.
H. R. 16 Oct. 1905 W. 8283.
H. R. 16 Dec. 1905 W. 8631.
ANDERS, noch voltooide verduistering, noch poging tot verduistering werd door den H. R. aangenomen. 28 April 1890 W. 5871.

voorwerp later door anderen drijvend gevonden wordt opgevischt, zonder in het minst te zijn beschadigd [1]). Vermoedelijk zal hier de wensch, om zoo streng mogelijk te straffen, de aanleiding zijn geweest, om deze handeling als het voltooide delict „vernieling" te qualificeeren. Het betrof waarschijnlijk een zeer ondisciplinaire daad, waarbij het voor de krijgstucht wenschelijk werd geacht den dader zoo lang mogelijk achter slot en grendel te sluiten.

Het is geenszins de bedoeling geweest met de hierboven geresumeerde beslissingen mij een afkeurend oordeel over die vonnissen aan te matigen. Integendeel ga ik er zelfs van uit, dat zij geheel en al zijn naar recht en billijkheid. Mijn bedoeling is slechts uit de praktijk toe te lichten, welke moeilijkheden aan de vorming der begrippen: voornemen, begin van uitvoering en voltooide handeling zijn verbonden. De billijkheid der vonnissen valt buiten mijn gezichtskring; ik wensch slechts de dogmatische methode als interpretatie der wet, uit de constructies der overwegingen in het licht te stellen.

§ 8. *De interpretatie.*

De eerste taak toch, die de dogmatische methode bij het leerstuk der poging heeft te vervullen, is, de door onze strafwet vermelde elementen, die te zamen het begrip strafbare poging vormen, te construeeren. Zij moet dit doen door het geven van zoo helder mogelijke definities van voornemen, begin van uitvoering en voltooide handeling. En dan moet — the proof of the pudding is the eating — door middel dezer begripsbepalingen, een niet twijfelachtige qualificatie van een bepaald geval mogelijk zijn. Ieder jurist moet, met behulp van het door de wetenschap omschreven begrip, kunnen uitmaken of een bepaalde handeling, voorbereidingshandeling of een begin van uitvoering is en het ware wenschelijk, dat voor ieder

1) Zeekrijgsraad „Friesland" 28 Nov. 1908. M. R. T. VI p. 205.

dier beslissingen onder de mannen van het vak eenstemmigheid kon worden verkregen. Nu is niet alleen met de wettelijke begrippen dit laatste niet het geval, maar ieder individu op zich zelf is soms niet in staat met een dergelijk begrip alléén, uit te maken of hier een strafbare poging, al dan niet, voorhanden is. Een rechter zal bijv. vóórdat hij uit de verklaring van het slachtoffer: „mijn man heeft geroepen, ik zal je wurgen", kan opmaken of het voornemen om te dooden bestond, informaties moeten inwinnen naar bekl.'s betrouwbaarheid en gevoeligheid voor sterken drank en met die inlichtingen bij zijn oordeel rekening houden. En wat nog sterker is, de betrokkene is zich zelf misschien niet eens bewust, wat hij van plan was te doen en toch zou de rechter moeten uitmaken of bij hem het voornemen bestond! Misschien dat Mevr. CAILLAUX, toen zij zich in tegenwoordigheid van CALMETTE bevond, inderdaad, zooals zij voorgeeft, gehoor gaf aan een plotselingen aanval van razernij, terwijl zij zelf te goeder trouw niet zou kunnen zeggen of ze het voornemen heeft gehad te mishandelen of de wil om te dooden. Zelfs met de beroemde begripsbepaling van MODDERMAN, opzettelijk handelt, wie willens en wetens handelt, kan logisch niet altijd worden uitgemaakt of er opzet om te dooden is of niet. Toch moet en kan de rechter in een dergelijk geval wel degelijk een billijk vonnis geven, op grond van een motief als bijv. de gevaarlijkheid van den dader. Maar de constructie, die hij er later onder plaatst, poging of voltooid delict is voor de strafmaat slechts schijnbaar van invloed. In de praktijk van het strafrecht zal menig rechter handelen als die welhaast beroemde Duitsche cassatierechter, die eerst naar de ingeving van zijn hart zijn vonnis bepaalde en daarna in de wet zijn argumenten ging zoeken. [1]) Voor mij is het voldoende te constateeren, dat de dogmatische methode als interpretatie der wet voor het verkrijgen van een billijk vonnis, slechts een gebrekkig hulpmiddel is.

1) Prof. Mr. H. HYMANS. Het recht der werkelijkheid, p. 19.

Bovendien loopt bij de interpretatie der wet de dogmatische methode telkens gevaar, dat concurrenten van minder diepzinnige allure haar de loef afsteken: de grammaticale en de historische interpretatie [1]). Wanneer men n.l. den dogmatiseerenden interpretator voor de voeten werpt, uw redeneering is wel logisch, maar ánders luidt de taalkundige verklaring van den litterator, ánders was de bedoeling van den wetgever. Zoo omvat volgens prof. DE VRIES, wiens oordeel over taal en stijl van ons wetboek door minister MODDERMAN is gevraagd, de uitdrukking „begin van uitvoering van het voornemen" reeds de eerste daad van voorbereiding, bijv. het uitgaan om een pistool voor een aanslag te koopen. De wetgever heeft hier echter, dat staat vast, een begin van uitvoering *niet* willen zien [2]). Zoo werd een beroep gedaan op de geschiedenis door den Hoogen Raad, toen hij sprak van de *onmiskenbare bedoeling* om in aansluiting aan, wat onder den Code Pénal hier doorgaande rechtspraak was, het stelsel van straffeloosheid bij absolute ondeugdelijkheid van het middel aan te nemen. VAN HAMEL kon hier evenwel met grond tegen aanvoeren, dat de minister van justitie naar aanleiding van de kritiek van de minderheid der commissie van rapporteurs in de Eerste Kamer verklaard had, dat de wet deze „open quaestie" niet uitmaakte, maar aan de wetenschap overliet [3]). Waar zoo de minder pretentieuse en meer positieve grammaticale en historische interpretatie falen, is men wel op de gebrekkige dogmatische methode aangewezen.

§ 9. *Het wetenschappelijk vraagstuk tot werkelijkheid teruggebracht.*

De dogmatische methode heeft bij het leerstuk der

1) Art. 1 lid 1 S. verbiedt voor het strafrecht de z.g. analogische interpretatie.

2) VAN HAMEL. Inleiding p. 428.

3) VAN HAMEL. Inleiding p. 441.

poging evenwel nog een tweede taak te vervullen; volgens sommigen is dat zelfs haar éénige roeping. VON JEHRING heeft reeds, toen hij de „höhere" tegenover de „niedere Jurisprudenz" stelde [1]), aangegeven, dat de dogmatische methode behalve interpretatie nog een hoogere roeping heeft: de oplossing der wetenschappelijke problemen. Bij het leerstuk, dat wij behandelen, heeft zij antwoord te geven op de vraag: dient poging te worden gestraft of als men het realistischer wil: waarom stelt onze wet poging strafbaar? Het is duidelijk, dat bij deze wetenschappelijke vraag, de dogmatische methode ruimer baan heeft, dan bij de interpretatie. Hier is de kans op een beroep op historische of grammaticale verklaring geringer. Tegenover de historische uitlegging kan de dogmatische methode zich er op verhoovaardigen, dat zij een beteren toetssteen dan „historische verklaringen" kent: absolute waarheid. Tegenover de grammaticale uitlegging heeft zij herhaaldelijk met succes aangevoerd, dat men in de wetenschap wel mag werken met begrippen, die afwijken van die van het spraakgebruik [2]).

Hoe luidt nu de verklaring der dogmatiek omtrent de strafbaarheid der poging? Tweeërlei leer is daaromtrent verkondigd, de objectieve en de subjectieve. Men kan van de tegenstelling tusschen die twee theorieën zich het best rekenschap geven door een voorbeeld te nemen, waarbij zij lijnrecht staan tegenover elkander. Zooals ik het immer zal pogen te doen, zal ik ook hier pogen de werkelijkheid als uitgangspunt voor oogen te houden. Dat vraagstuk, waaraan ik de tegenstelling der theorieën zal toelichten, luidt: Is er reden dengeen, die eenen ander wil doodsteken en den stoot reeds bijna heeft toegebracht, doch wiens arm door een derde ter

---

1) MEYERS. O. c. p. 5.

2) Vgl. de 9e titel van het 1ste boek van het wetboek voor strafrecht. De wet geeft hier *omschrijvingen* van het spraakgebruik art. 85, 86 en 88 en *uitbreidingen* daarvan art.: 82, 84, 87, 89 en 90. (Zie SIMONS Leerboek I p. 64).

zijde wordt gerukt, *éven* zwaar te straffen als dengene, die in de uitvoering van zijn voornemen niet is verhinderd en den doodsteek heeft toegebracht?

Welke plaats, zoo dienen wij ons éerst, ter oriëntatie, te vragen, neemt dit vraagstuk in bij het leerstuk der poging? Stelt men terwille van die plaatsbepaling in de systematiek, de ontwikkeling van het delict in een reeks van beelden, als een cinématografische opname, voor, dan verschijnen, terwijl de explicateur de overige, onzichtbare factoren o. a. de psychologie van den misdadiger in het licht heeft te stellen, eerst de voorbereidende handelingen op het doek; hierna gaat de delinquent tot een begin van uitvoering over. Geleidelijk ziet men het delict steeds volmaakter in tijd worden, totdat het ten slotte is voltooid. Alle fotografieën nu, van af degene, waarop men een begin van uitvoering ziet, tot aan die, waarop het delict nog niet is voltrokken, kunnen met den naam poging worden bestempeld. Wij hebben reeds gezien, dat de doctrine niet vaststaat, op welk oogenblik de voorbereiding eindigt en van een begin van uitvoering dient te worden gesproken. Ook kan men [1]) tusschen de laatste fotografie van de poging en die van het voltooide delict, in sommige gevallen nog een beeld denken de z. g. „voltooide handeling", waarop de delinquent zijn voornemen, voor zoover mogelijk, geheel heeft volvoerd, maar het voor het delict vereischte gevolg niet heeft teweeggebracht, doordat bijv. het middel of het object ondeugdelijk was. Klassieke voorbeelden daarvan zijn: poging tot vergiftiging met suiker en het schieten op een schaduw, die men voor een mensch hield. Het oud-Hollandsche recht onderscheidde de reeks foto's van de poging nog als: conatus remotus, proprior en proximus.

Het door ons te behandelen geval, waarin het vraagstuk

1) Mr. CANES „Poging en voltooide handeling". T. v. S. 1913 p. 374 e. v. die zijn „voltooide handeling" ontleende aan de Novelle CORT VAN DER LINDEN. Tweede Kamer Zitting 1900—'01. No. 100. (T. v. S. 1913 p. 379).

van de poging scherp en in *praktischen* vorm is vervat, heeft alleen betrekking op de laatste fotografie, die nog den naam poging draagt. In het gestelde geval is de tijd — althans om nog van poging te kunnen spreken — volmaakt, het subject, de delinquent, en het object, het slachtoffer, zijn, voor zoover dat in hun soort mogelijk is, volmaakt en men moet ook het middel, de dolk, als volmaakt beschouwen. Vandaar, dat ik deze handeling wil aanduiden als *volmaakte poging*[1]). Zóó volmaakt is zij, dat zelfs de beide theorieën volmaakt zuiver tegenover elkander staan.

§ 10. *Doctrine.*

Na aldus het door mij te behandelen geval zijn plaats in de systematiek van de poging te hebben aangewezen en van een toepasselijk etiket te hebben voorzien, dien ik de theorieën te ontwikkelen, waardoor de wetenschap het vraagstuk poogt op te lossen.

Deze delinquent dient te worden gestraft, hij heeft blijk gegeven van een boosaardige neiging even groot als die van zijn meer succesvollen collega, zoo luidt het oordeel van den subjektivist. En hij geeft de volgende logische theorie om dit oordeel te bevestigen.

De grondslag voor de strafbaarheid van een delict ligt uitsluitend in de *schuld* van den misdadiger. Men wil

---

1) In de Fransche litteratuur zou men in dit geval spreken van „délit manqué", in de Duitsche wetenschap van „vollendeter Versuch". Tegen de Fransche uitdrukking „délit manqué" heb ik dit bezwaar: dat een „délit manqué" toch altijd een „délit" is. Juist ontbreekt hier een zeer belangrijk deel van het delict: de doodsteek; en door deze phase aan te duiden met „mislukt delict" stelt men haar van te voren te veel op één lijn met het delict en kiest daarbij onbewust partij voor de gelijkstelling, wat wij juist nog te overwegen hebben. De Duitsche naam „vollendeter Versuch" bevalt mij veel beter. Ik heb slechts dit bezwaar dat „voltooid" alleen slaat op volmaaktheid in tijd. In het gestelde geval is niet alleen de tijd, de volvoering, volmaakt, maar zijn dat alle elementen. Vandaar dat ik spreek van volmaakte poging.

toch niet den soldaat, die in de hitte van het gevecht een vijand doodsteekt of den reiziger, die ter verdediging van zijn leven en beurs den struikroover doodt, op één lijn stellen met den misdadiger? Wat dezen laatste onderscheidt van de anderen, dieev enals hij hebben doodgestoken, is zijn *schuld*. De schuld nu, is bij poging even groot als bij het voltooide misdrijf. Het onderscheid tusschen poging en voltooid delict is slechts toevallig en berust alleen dáárop, dat de tot uiting gekomen schuldige wil door gelukkige of ongelukkige omstandigheden wordt begeleid. Het gelukkig toeval, waardoor het misdrijf werd voorkomen en slechts een poging te berechten valt, strekke den nog tijdig betrapten misdadiger niet tot voordeel. Poging worde in beginsel gestraft als het voltooide delict.

De objectivist houdt daartégen of liever daarnaast de volgende redeneering. Bedenkelijk voor de individueele vrijheid acht ik uw leer; zij voert zelfs tot het strafbaar stellen van dengene, wiens misdadig voornemen door zijn eigen erkentenis voldoende zou zijn gebleken. [1]) De niet tot delict voltooide poging heeft de menschheid niet gedeerd, want zij heeft geen schade teweeggebracht. Zedelijk is het slechte voornemen van beteekenis, maar er vond geen rechtskrenking plaats; hoogstens zijn de kleeren van het slachtoffer gekreukeld en indien hij zijn gekrenkt recht wil wreken, mag hij, wat mij betreft, een civiele actie instellen, om de rekening van den kleermaker vergoed te krijgen. Dat men dappere soldaten en weerstand biedende kooplieden op één lijn zou stellen met snoode misdadigers, daarvoor bestaat geen gevaar; de staat begrijpt, dat soldaten en kooplieden het zwaard voeren te zijner verdediging. Men late de poging ongestraft en indien men haar wil straffen, zij de straf belangrijk geringer, dan voor het voltooide delict. Principieel worde de strafbaarheid der poging onder-

1) SIMONS. Leerboek p. 114.
Voor de uiteenzetting der beide theorieën heb ik o.a. J. KOHLER. Lehrbuch der Rechtsphilosophie (p. 198) gebruikt.

scheiden van de strafbaarheid van het voltooide delict.

Zoo luiden de wetenschappelijke theorieën der vijandelijke scholen. Men doe zijn keuze. Indien de wetenschappelijke reputatie van den verdediger der subjectieve leer U doet aarzelen, de wapenen tegen haar op te nemen, het gezag van den aanhanger der objectieve school staat U borg, dat gij in haar leger wakkere krijgsmakkers zult vinden, opgewassen tegen die van uw tegenstander. Gij aarzelt...... Uw stilzwijgen pleit voor U, zou ik met zekeren lankmoedigen examinator willen uitroepen. Het is tijd, dat wij ons van de waarde dezer beschouwingswijzen rekenschap geven.

§ 11. *De z.g. onoplosbaarheid van het probleem.*

Daartoe zullen wij ons niet de vraag voorleggen, welke van deze beide theorieën is logisch *waar*, maar welke van beide heeft *praktische waarde*. Beide theorieën toch — dit zij vooropgesteld — zijn logisch even sterk. Haar uitgangspunt is verschillend, maar — vóor beider uitgangspunt valt veel te zeggen. De wrekende rechtsorde, getemperd door eerbied voor individueele vrijheid, is even eerbiedwaardig, als de schuld, die moet worden gezoend of als men dat liever hoort, de schuldige, die moet worden verbeterd of opgeborgen.

Voor beide uitgangspunten is een logisch juiste theorie op te stellen [1]) — maar, in de werkelijkheid, in het ge-

---

1) Dr. R. Schmidt. (Die Strafrechtsreform und ihre strafrechtliche und politische Bedeutung. Leipzig 1912 p. 3) heeft opgemerkt, dat in deze tegenstelling, de sociale verdedigingsleer tegenover de absolute of relatieve vergeldingstheorie, de tegenstelling van twee wereldbeschouwingen aan den dag komt: de socialistische en de individualistische.

Uitnemend gevonden maar... bestaat er wel één mensch, die uitsluitend die éene wereldbeschouwing aanhangt; speelt zich diezelfde strijd niet af in het gemoed van ieder mensch? Hoe zuiverder Themis weegschaal is, hoe langer de schalen op en neer zullen gaan, voordat zij tot rust komen. En dan schijnt een kleine stoot nog voldoende om het evenwicht weer te verstoren.

moed van den strafrechter, die heeft te vonnissen, spelen beide motieven een rol. In het éene geval zal hij meer oog hebben voor den dader en zal schijnbaar de subjectieve leer zegevieren, in het andere geval, dat aan zijn oordeel wordt onderworpen, zal hij meer zijn aandacht richten op de handeling en zal de objectieve school hem tot zijn volgelingen rekenen. In zekere mate en met enkele beperkingen kan men n.l. zeggen, dat de subjectieve leer alleen let op den dader, de objectieve slechts op de daad. De strafrechter, die zich om de gezindheid van den dader nooit zou bekommeren, handelt even verkeerd als zijn collega, die niet wil letten op de gevolgen, die de opzet van den dader heeft teweeggebracht. Een dergelijke strijd, als zich vóór de oogen van den rechter afspeelt in de pleitzaal tusschen den advocaat, die het belang van zijn cliënt tot het uiterste, misschien ten koste van zijn geweten, verdedigt, en den ambtenaar van het O. M., die de gekrenkte rechtsorde wil wreken, als het moet, tegen de inspraak van zijn hart, speelt zich *in* den geest af van den rechtsprekenden magistraat. Met logische redeneeringen kan voor zijn naar recht en billijkheid gegeven vonnissen geen onfeilbare theorie worden opgesteld. Voor de praktijk is het van geen invloed, dat het door mij gestelde probleem onoplosbaar is.

Laat mij onmiddellijk door een voorbeeld toelichten, wat ik er mee bedoel, dat het door mij gestelde probleem, waarin, zooals ik reeds opmerkte, de vraag van de strafbaarheid der poging scherp en praktisch [1]) is geformuleerd, onoplosbaar is. Voor een rechter worden twee rijwieldieven gevoerd. ROBERT heeft een fiets gestolen en is

1) Hoe moet dan echter de poging in de leerboeken worden behandeld, zal misschien iemand vragen, of moet men daar volstaan met praktische voorbeelden? Ik verwijs daarvoor naar KOHLER's Lehrbuch der Rechtsphilosophie p. 199: „es ergibt sich von selber, „dass die Mittelstufe zwischen der bloss subjektiven und der bloss „objektiven Behandlung, die massgebenden Momente am meisten „deckt, dem Erfordernis der Gerechtigkeit am meisten entspricht „und darum auf einem höheren Stand steht, als die Behandlungs- „weise, welche den Versuch gar nicht oder welche den Versuch der

na eenige dagen in den val geloopen. BERTRAM heeft niet eens enkele dagen van het rijwiel geprofiteerd, maar is betrapt, terwijl hij de fiets *poogde* te stelen. Hij was met het boosaardig voornemen om te stelen bezield, het begin van uitvoering en de niet-voltooiing van de handeling voldoen aan alle omschrijvingen van Hoogen Raad en wetenschap. *Alle* omstandigheden zijn gelijk. Hoe moet de rechter vonnissen ? Hij is een man van studie en van scrupules ; moet hij het onoplosbare vraagstuk van de poging niet oplossen ?

Men veroorloove mij in dit praktisch voorbeeld een beroep op de praktijk : het gestelde geval is hoogst onwaarschijnlijk. Hoe minder omstandigheden er bekend zijn, hoe meer de vraag, waarover de rechter zijn hoofd breekt, nadert tot de theoretische zuiverheid van het vraagstuk van de strafbaarheid der poging, des te onwaarschijnlijker wordt het geval. Hoe moeilijker de vraag wordt geformuleerd, van des te minder belang is haar oplossing voor de praktijk. Hoe zal echter de rechter hebben de vonnissen, wiens nuchter verstand hem hoedt voor de overschatting der dogmatische methode ? Hij zal door ondervraging der beklaagden, door getuigenverhoor en informaties, iederen beschuldigde stellen in het licht zijner speciale omstandigheden en hij zal zich bij zijn vonnis door die inlichtingen laten leiden. En als het blijkt, dat de man, die slechts poogde, een recidivist is en een dronkaard en onverbeterlijk, dan zal hij hem desnoods strenger straffen dan zijn meer succesvollen collega, die, door het mooie weer bekoord, om zijn meisje dat ongesteld was, te bezoeken, een fiets heeft weggenomen, omdat hij geen geld had om er een te huren. En de rechter zal, ten spijt van

---

„Vollendung gleich bestraft". Hij voegt er aan toe, dat dezelfde behandelingswijze reeds is gevolgd door: ALEX VON HALES 1515.

H. DE GROOT. De iure etc. II 20 § 39.

PUFENDORF. De off. hom. II 13 § 16.

MONTESQUIEU. Esprit VI 16.

Excusez du peu!

het leerstuk der poging, den man, die het geheele delict beging laten gaan naar zijn meisje en de man, die slechts poogde en er zich op beroept, dat zijn voornemen zich nog niet door een begin van uitvoering had geopenbaard en dat hij nog slechts een voorbereidingshandeling had verricht, zal hij zenden naar een werkkolonie of naar de gevangenis.

Maar, zoo zal de onverbeterlijke dogmaticus, die in ons allen schuilt, *niet* bekoord door de idylle, die ik U voor oogen tooverde, in het midden brengen, als de omstandigheden geheel gelijk blijken te zijn, — als de dieven tweelingen zijn en beiden dronkaards of bekoord door het mooie weer en beiden recidivist of op weg naar hun meisje, hoe moet de rechter dan oordeelen? Dan zal de wijze rechter spreken: „Denkt gij, dat ik hier zit „om raadsels op te lossen? Maar ik doorzie jullie en het „heele spel; ge zijt hierheen gezonden door een professor, „die veel had gehoord van mijn billijke vonnissen en „die mij nu terloops het vraagstuk van de poging wil „laten oplossen. Het is slechts comedie. Gaat heen en „zondigt niet meer".

Den dogmaticus, die van U eischt te beslissen, hoe gij de beide rijwieldieven zoudt straffen, moet gij antwoorden: uw vraag is even onoplosbaar als het beroemde vraagstuk: „Een schip vaart met een snelheid van 13 knoopen, „de mast is 20 M. lang, hoe oud is de kapitein"? Er zijn geen gegevens genoeg om tot een oplossing te komen; het is een vergelijking met te veel onbekenden.

Met de verklaring, dat het in dezen praktischen vorm gestelde vraagstuk onoplosbaar is, bedoel ik niet, den rechter op te wekken tot schending van art. 13 A. P., tot weigering om recht te spreken. Naar recht en billijkheid kunnen ook ROBERT en BERTRAM gevonnist worden. Maar dit bedoel ik: uit de enkele verhouding, dat BERTRAM poogde en ROBERT voltooide, is *in het algemeen* voor de verhouding der straffen naar billijkheid geen regel te stellen. Onder de factoren, die op de strafmaat invloed hebben, neemt, naar mijn oordeel,

de factor poging of voltooide handeling een zeer ondergeschikte plaats in.

Trouwens menig theoreticus is in de praktijk ook niet consequent; hij weet, dat zijn theorie dan zou botsen tegen het rechtsgevoel [1]). VAN HAMEL, die de subjectieve leer voorstaat, komt er tegen op, dat hij ook *hem* zou straffen, wiens misdadig voornemen, door zijn eigen erkentenis voldoende zou zijn gebleken; ook door den meest consequenten subjectivist, zoo zegt hij, wordt als voorwaarde voor strafrechtelijk ingrijpen een handeling verlangd [2]). En met behulp van de theorie van het absoluut ondeugdelijke middel wil hij ook, waar uit dat middel een groot onverstand van den dader blijkt (het klassieke voorbeeld is van FEUERBACH: de man die zijn vijand tracht dood te bidden) den delinquent, wiens boosaardig voornemen toch niet betwist kan worden, vrijuit laten trekken [3]). Het pleit voor U, zou ik zeggen, maar niet voor uw theorie.

Ik heb thans, naar ik hoop, de dogmatische methode voldoende toegelicht aan het leerstuk van de poging en zal overgaan, tot het derde deel van mijn verhandeling, de kritiek van de dogmatische methode in het algemeen. Wanneer men den verhandelaar voor de voeten wil werpen, dat hij den reëelen grondslag der praktijk, waarop hij zich immer beroept, voor zijn eigen werk wel wat eng heeft genomen, door de dogmatische methode alleen *toe te lichten* aan de poging en de andere leerstukken der dogmatiek (van de 700 blz. van VAN HAMEL neemt de poging er slechts 30 in) heeft genegéerd, dan kan ik er in bedelaarsstijl slechts op antwoorden, dat het ligt

---

1) De objectieve leer, ik bedoel prof. SIMONS, heb ik tevergeefs op een inconsequentie trachten te betrappen. Zijn leer is dogmatisch dan ook meer volmaakt dan de subjectieve, die evenwel het voordeel heeft, dat ze het rechtsgevoel meer bevredigt. Vandaar komt het, geloof ik, dat de leek meestal de subjectieve opvatting voorstaat en de jurist, vooral de juridische jurist, de objectieve.

2) Inleiding p. 420.

3) Inleiding p. 439—440.

aan de omstandigheden en dat men in dit geval maar de poging voor de voltooide handeling moet nemen.

HOOFDSTUK III.

DE KRITIEK VAN DE DOGMATISCHE METHODE.

§ 12. *Inleiding.*

De moderne strafrechtschool.

Ik heb er in het begin dezer beschouwingen op gewezen en wil het hier herhalen, dat het instrument, de dogmatische methode, niet alléén door den dogmaticus wordt gehanteerd. Datgene, wat den jurist onderscheidt van den leek, den „theoretischen" jurist van zijn „praktischen" collega, den dogmaticus van zijn nuchteren vakgenoot en den jurist in zijn studeerkamer van denzelfden jurist in het werkelijke leven, is het telkens meer op den voorgrond plaatsen van de dogmatische methode. Het betreft slechts een gradueel, geen principieel verschil. Evenzoo is in de historie in iedere periode de dogmathische methode gebruikt, maar gedurende den tijd, die men aanduidt als de dogmatische, trad zij bijzonder op den voorgrond. Dit alles spreekt vanzelf, maar dient voor een juiste waardeering van de dogmatische methode te worden vooropgesteld.

Tegen de dogmatische methode, die in het midden der vorige eeuw in Duitschland hoogtij vierde, is van verschillende zijden kritiek gerezen. Ik zal achtereenvolgens bespreken de kritiek door de z. g. moderne strafrechtschool en die door de Freirechtschule uitgeoefend.

Men kan, geloof ik, de moderne strafrechtschool karakteriseeren met de volgende formule: dat zij *meer* dan vroeger, naast de misdaad aandacht heeft gevraagd voor den misdadiger. Niet dat de moderne school *uitsluitend* let op den mensch, de oudere leer *alleen* oog heeft

voor de daad, kan als een juiste kenschetsing gelden [1]. Ik zal pogen de ontwikkeling der moderne ideeën te schetsen en nagaan, wat de nieuwe richting praktisch heeft tot stand gebracht. Niet met „de natuurwetenschappelijke methode", „het determinisme [2])", „de wereldbeschouwing der evolutie" [3]), „sociale verdediging tegenover absolute vergelding", niet met die wetenschappelijke leuzen wordt zij gekarakteriseerd. Ik zal haar beschrijven door haar invloed na te gaan en door de ideeën, die zij praktisch wil verwezenlijken. [4])

Reeds vóórdat zij op het strafrecht haar invloed deden gelden, hebben humanitaire [5]) ideeën op politiek terrein haar intrede gedaan. Zij dateeren van de Fransche revolutie ; haar program wordt ongeveer met demokratie aangeduid. Reeds in het wetboek der Fransche revolutie was het algemeen belang als grondslag voor het strafrecht genomen, in plaats van de absolute vergelding, maar dat algemeen belang werd toch nog niet vereenigd met den eerbied voor den naaste, die de moderne school als een eisch van ware gerechtigheid erkent. [6])

De humanitaire ideeën door BECCARIA verkondigd : afschaffing van doodstraf, pijnbank en lijfstraf, vonden in den tijd der verlichte despoten ingang en waren reeds onder het publiek doorgedrongen, toen de strafrechtswetenschap nog stond op het standpunt van KANT's absolute vergelding. Toen de humanitaire ideeën in de

1) VAN HAMEL. Inleiding p. 17.

2) F. TUMMERS. De „Nieuwere" richting in de strafrechtswetenschap critisch beoordeeld. 1911.

3) VON LISZT.

4) Wanneer SIMONS, in strijd met de door hem zelf vermelde enthousiaste uitspraken van HORENFELD, MEYER en VON LISZT, verklaart, dat de overwinning der nieuwe ideeën niet zoo groot is, (T. v. S. 1914 XXV 4 p. 386 e.v.) dan schijnt hij mij den bij uitstek praktischen geest der Intern. Krim. Ver. te miskennen. (VAN HAMEL. Inleiding o. a. p. 22).

5) Zie voor het volgende J. A. VAN HAMEL. Strafrechtpolitiek voor honderd jaar. Gids. April 1909.

W. VAN DER VLUGT. Misdaad en misdadiger. Onze Eeuw. Nov. 1901.

6) VAN DER VLUGT. O. c. p. 1022.

politiek van 1830 en '48 geleid hadden tot de regeering der demokratie, werd in de zeventiger jaren ook voor het strafrecht „verménschelijking" het wachtwoord; zij vond haar belichaming in het strafmaximum van MODDERMAN [1]).

Krachtigen steun vond deze strooming in de opbloeiende psychiatrie en in de antropologische en sociologische studiën der Italiaansche en Fransche „nuova scola". Een oogenblik scheen het of de moderne school zich ook aan constructie zou bezondigen, door het begrip „misdadiger", het type criminel, als uitgangspunt te nemen; maar toen welhaast de sociologische richting over de antropologische had gezegevierd, was dit gevaar geweken. Trouwens de onderzoekingen in den laatsten tijd in Duitschland en hier te lande verricht, om de verhouding van het aantal veroordeelden tot de geheele bevolking te bepalen [2]), hebben de laatste illusie betreffende het type criminel den bodem ingeslagen.

De nieuwe beweging, voortgekomen uit het humanisme, gesterkt door de onderzoekingen over krankzinnigen, over de antropologie van den misdadiger en de oorzaken der criminaliteit, bond, onder leiding der Internationale Strafrechtsvereeniging, den strijd aan tegen de juridische constructie van het delict. Zij had n.l. te strijden tegen de juridische school, die het misdrijf vnl. beschouwde als een rechtens strafbaar feit; daarnaast moest er op worden gewezen, dat het meer nog was menschelijke handeling en maatschappelijk verschijnsel [3]). Het hoofd der nieuwe school, VON LISZT, leert, dat de straf moet worden losgemaakt van de gepleegde daad en worden gebonden aan de „Gesinnung" van den dader. Wat dien dader betreft, de verminderde toerekenbaarheid geldt niet slechts krankzinnigen en kinderen, maar ook de vol-

1) VAN DER VLUGT. O. c. p. 1031.

2) K. PINKELNBERG. Die Bestraften in Deutschland. Berlin. J. Guttenberg, 1912.

W. DE VRIES. T. v. S. p. 37 e. v. 1914.

3) VAN HAMEL. Inleiding p. 8.

wassen misdadiger wordt in tal van schakeeringen onderscheiden, de onverbeterlijke, van den voor verbetering vatbare [1]). Daarom legt zij zich bij voorkeur toe op studie van de recidive ; slechts de recidivist, zoo leert een vurig aanhanger dier richting, heeft aanleiding gegeven tot het nemen van beveiligingsmaatregelen [2]).

Zoo voeren deze positieve en humanitaire ideeën, die immer meer aandacht vragen voor den *mensch* bij het strafbaar feit, tot veel grooter belangstelling voor de strafrechtspleging. Uit de ontwikkeling der denkbeelden over het gevangeniswezen blijkt duidelijk, hoe groot de vooruitgang is. KAREL IX heeft indertijd alleen om zijn galeien voltallig bezet te houden, den kortsten straftijd verlengd tot tien jaar [3]). In latere eeuwen bestond het werk der gevangenen in geestdoodende en ongezonde bezigheden als het raspen van hout. Volgens de moderne opvatting groepeert men de gevangenen naar hun beroep en leert ze, als dat noodig is, een vak. Men begint in te zien, dat goede voeding van gevangenen een maatschappelijk belang is. Maar nog veel méér staat op het programma : afzonderlijke bepalingen voor minderwaardigen, opvoeding van jeugdige veroordeelden in tuchtscholen, tewerkstelling der gevangenen, voorwaardelijke strafopschorting, niet uitvoering van vonnissen door het O.M. [4]), voorwaardelijke gratie [5]), rehabilitatie van gevangenen.

Het is duidelijk, dat deze ideeën, zelfs nog niet verwezenlijkt, de dogmatiek in waarde moeten doen verminderen : waartoe dient het of men het delict nauwkeurig qualificeert, wanneer de straf in zoo groote verscheidenheid mogelijk is? VAN HAMEL drukt het sprekend

1) D. SIMONS. De Internationale Strafrechtsvereeniging. T. v. S. 1914 p. 393.

2) SIMONS. O. c. p. 402. Het was de Fransche hoogleeraar GARON in 1909.

3) VAN DER VLUGT. O. c. p. 1022.

4) Mr. HÖFELT. W. April 1914.

5) Mr. A. C. LEENDERTZ en Mr. F. J. G. VAN TRICHT. W. 2 Mei 1914.

uit: de klassieke richting hecht aan een veelvormige strafrechtsdogmatiek en een éénvormige straffenpolitiek; de positieve streeft naar vereenvoudiging van de dogmatiek en verveelvoudiging van de crimineele politiek [1]). In de gedachtesfeer der nieuwe school past: zin voor waarneming, bestudeering van werkelijke verschijnselen en afkeer van dogmatisme [2]). Reeds BECCARIA, de vader der humanitaire ideeën, bleek niet zeer gevoelig voor juridische constructies; hij dorst reeds schrijven: la propriété est un droit terrible et peut être pas nécessaire [3]). Bij de dogmatische leerstukken plegen de aanhangers der nieuwe school zich meestal aan te sluiten bij de ruimere subjectieve leer, zoolang zij nog den moed niet hebben, de dogmatiek geheel en al over boord te werpen.

Zelfs zijn in het heiligdom der oude richting de nieuwe ideeën in het verborgene ontkiemd, zooals somtijds een krachtige en langdurige actie, zonder dat zij metterdaad de overwinning heeft behaald, wortel blijkt te hebben geschoten, zelfs bij haar grootste tegenstanders (ik denk aan den schoolstrijd); in het begrip, dat in de laatste jaren bij voorkeur wordt ontwikkeld: „schuld" in engen zin, is in de gedaante van een oude begripsbepaling ruimen invloed toegekent aan subjectieve factoren: het gemis der noodige voorzienigheid en voorzichtigheid, kan toch bezwaarlijk voor een scherpe definitie doorgaan.

Het is uiterst moeilijk zich nu reeds van den invloed der nieuwe ideeën op de dogmatiek, nauwkeurig rekenschap te geven. VAN HAMEL tracht hier en daar bij de algemeene leerstukken dien invloed aan te duiden (bij de poging zegt hij: de dogmatische strijdvraag moet op 't nieuwere standpunt haar beteekenis geheel verliezen [4]) en waar hij hun invloed bij de dogmatiek in het algemeen aanroert, volstaat hij met de verklaring, dat

1) Inleiding p. 9.
2) Inleiding p. 21.
3) J. A. VAN HAMEL. O. c. p. 37.
4) Inleiding p. 436.

ons een groote vereenvoudiging te wachten staat [1]. Ik moet er mij van onthouden, zegt SIMONS, daar anders dit werk *geheel* van aard zou veranderen, den invloed vast te stellen, welke van de nieuwe stroomingen uitgaat voor de behandeling der algemeene leerstukken [2]. De voorzichtigheid van die twee eminente gidsen moge het geringe resultaat van hem, die stoutmoediger poogde te wezen, verontschuldigen.

§ 13. *De Freirechtschule.*

Zooals, wanneer de tijden voor de revolutie rijp zijn, al wie bezwaren koestert tegen het ancien régime, al wie van nieuwe tijden en van nieuwe zeden verbetering verwacht voor zich en voor de maatschappij, onder de roode vaan te hoop loopt, zoo voegt in de laatste jaren ieder, die op 't oude recht kritiek wil oefenen, zich bij de nieuwe school, die op haar wapperende wimpels haar lijfspreuk : „vrijheid voor den rechter" heeft geschreven. Het oude, universeele geneesmiddel, dat, waar de overheid, al was het ook schoorvoetend, had in te grijpen, overal werd aangeprezen : „codificatie", heeft afgedaan. De krachtige formule, waardoor de oude school den rechter meende te kunnen weren van het terrein van den wetgever: „de rechter moet volgens de wet recht spreken", sluit dat gebied slechts af voor wie den moed niet heeft de klink te lichten. Wie even tegen de deur stoot, kan onmiddellijk binnentreden. Openlijk prijzen gezaghebbende schrijvers aan, de bedoeling van den wetgever met voeten te treden. De wetgever staat van zijn zetel op, om hem den rechter aan te bieden [3]. Een nieuwe, frissche wind waait het oude, met zorg beschreven recht dooréén. Ons gansche burgerlijke recht, zoo leert men, [4]

1) Inleiding p. 26.

2) Leerboek p. 4.

3) Mr. A. S. OPPENHEIM. Het Burgerlijk Recht door Mr. J. D. VEEGENS voortgezet III ad 1401.

4) Prof. HYMANS op de vergadering der Ned. Jur. Vereen. 1913.

staat op losse schroeven. De studenten worden tot gevoelsjuristen opgevoed. Voor zijn examen zakt welhaast niet meer, wie de wet niet blijkt te kennen, maar nog slechts hij, wiens hart niet zetelt op de rechte plaats. Is dat alles slechts de schim van den Heer DRUYVESTEIN[1]) of is het de vóorbô van een nieuwe lente?

Het ligt voor de hand, dat de oplossing, die de nieuwe school voor het oude probleem van wet en rechter aanprijst, de waardeering voor de dogmatiek moet doen verminderen. De magistraat, die slechts het speciale geval heeft te berechten, zelfs niet bij algemeene formule recht mag spreken, bekommert zich weinig om dogmatische problemen. Zijn vrijheid van de wet beteekent ook zijn vrijheid van de knellende banden der dogmatiek. De oplossing der dogmatische problemen heeft zijn belang verloren.

Toch dient te worden opgemerkt, dat wat de grootte der straf betreft, de moderne school weinig nieuws verkondigt. Reeds lang is het systeem verlaten, dat bijv. in den Code Pénal van 1791 nog werd toegepast, waar voor elk misdrijf een bepaalde straf werd vastgesteld, nagenoeg zonder vrijheid voor den rechter in toemeting[2]). Het strafminimum van MODDERMAN geeft den rechter groote vrijheid. Toch kan men nog bepleiten, de invoering hier te lande van het voorschrift der Engelsche „Probation of Offenders Act" van 1907, waarbij de rechter, in het algemeene deel der wet wordt vrijgelaten, zelfs in strijd met het speciale voorschrift, als 't ware een opportuniteitsbeginsel voor den rechter. Daar staat n.l.: dat al acht de rechter het delict *strafbaar* en *bewezen*, hij om persoonlijke of verzachtende omstandigheden of om de onbeduidendheid van het gevolg den beklaagde vrij kan spreken.[3]) Door deze regeling wordt voorkómen, dat de

---

1) Mr. OPPENHEIMER in het Notarieel Weekblad van 7 April 1914. Zie Mr. HYMANS. Het recht der werkelijkheid.

2) SIMONS. Leerboek p. 37.

3) Prof. WACK. Legislative Technik. Uit: Vergleichende Darstellung des deutschen und ausländischen Strafrechts. Allgemeiner Teil VI p. 76.

rechter, die volgens zijn overtuiging vrij wil spreken, een ingewikkelde dogmatische uitvlucht moet bedenken, om de wet te ontduiken.

Eindelijk moet er op worden gewezen, dat het gevaar voor rechts*on*zekerheid, dat men van de nieuwe ideeën verwacht, voor het strafrecht veel minder beteekenis heeft, dan 't burgerlijk recht. Indien iedereen geacht kan worden de wet te kennen, dan is die eisch in 't strafrecht veel eer te verwezenlijken, dan in het civiele recht.

§ 14. *De invloed der moderne ideeën.*

Hoe houdt de oude dogmatiek zich onder die vereenigde aanvallen van alles wat op den naam modern aanspraak maakt?

Op het gebied van het burgerlijk recht breekt het nieuwe licht in tal van theorieën door. Het opgewekt vertrouwen, als grondslag van de overeenkomst, is een reëele, in het maatschappelijk leven wortelende, basis; het is zijn charme, dat het met scherpe begrippen niet is te vatten: het opgewekt vertrouwen wisselt met de kringen, waarin het leeft, wisselt met de landen en wisselt met de tijden. Geen algemeene formule kan eens voor altijd uitmaken of het aanwezig is of niet. In tal van andere omschrijvingen komen de moderne ideeën aan den dag. Denk aan de ruime leer, dat onrechtmatig handelt, wie handelt tegen de goede zeden of het gebruik; de één of andere dag is zelfs de Hooge Raad voor haar gewonnen. Denk aan menige omschrijving van het arbeidscontract, het meesterstuk der nieuwe richting. De vader van die wetsartikelen wil met de omschrijving, dat een werkgever alles doen moet, wat een goeden werkgever past, zelfs de mogelijkheid openlaten, dat eens het gebruik van een piano door de dienstboden als normaal zal gelden. De goede huisvader, de bonus pater familias van het Romeinsche recht, die in REGOUT's ontwerp van 1401 dreigde binnen te sluipen, is onder het hoongelach der jongeren door HEEMSKERK

reeds op straat gezet, omdat men vreesde, dat hij, in werkelijkheid niet meer bestaande, tot een begrip zou worden.

Op het gebied van het staatsrecht doet een beroep op de historie opgeld. De werkelijke wenschen van het kiezersvolk geven de richting aan der politiek. Niet wie daarvoor bekwaam is of wiens belang het meebrengt, maar iedereen, tot zelfs de vrouw, moet méé beslissen voor 's lands belang en dat alléén, omdat het praktisch onmogelijk is gebleken, aan te geven, wie geschikt is om te kiezen en wie niet. KRABBE's studie omtrent de leer der rechtssouvereiniteit, die een onderzoek naar de logische prioriteit der rechts- of staatsidee tot onderwerp heeft, (of recht uit staat of staat uit recht is afgeleid) vindt niet den opgang, die de diepzinnigheid des schrijvers kon verwachten [1]).

Op het terrein van het strafrecht houdt de nieuwe richting telken jaar congressen, waar medicus en socioloog al even veel te zeggen hebben als juristen. Nog somt VAN HAMEL in zijn handboek slechts twee werken over gevangeniswezen op [2]). Nog moet de nieuwe Lord Chief Justice een boekje laten samenstellen om voor den rechter te beschrijven, hoe de gevangenis, waarheen hij zijn menschen stuurt, eruit ziet. Maar reeds verrijst een museum voor gevangeniswezen uit den grond. Studenten zitten niet te suffen meer in boeken, maar geven reeds advies aan arme stakkers. Al doende leert men 't recht, niet meer uit boeken. Voor jury's pleiten zelfs juristen. Over de wijze, waarop men 't recht moet leeren, spreken niet alleen de professoren, maar ook studenten mee.

Wat zal die revolutie sparen ? Toch niet de dogmatische methode ? Moet die maar niet verdwijnen uit de boeken en de blanke bladen — de boeken kunnen toch niet dunner worden — gevuld met beschrijving van gevangenis en

1) Zie HAMAKER's (Verspreide geschriften. VII p. 395) recensie van KRABBE's „Lehre der Rechtssouveränität".

2) p. 34.

gevangenen? En zullen wij, die reeds een zielkunde zonder ziel [1]), een Zionisme zonder Zion [2]), een Christendom zonder Christus beleefden, ook nog een wetenschap zonder dogmatische methode aanschouwen?

§ 15. *Algemeene beschouwingen.*

De kritiek op de dogmatische methode geoefend, het slechte, wat zij bracht, mag ons de oogen niet doen sluiten voor het vele goede, dat zij geeft, voor de belangrijke hulp, die zij kan bieden. Mits men er zich rekenschap van geve, dat de begrippen slechts als hulpmiddelen moeten worden beschouwd, zijn zij nog van groote waarde.

Ik keur het af, zooals BELING wil, op één begrip: zijn „Thatbestand", het gansche strafrecht op te bouwen: waar dat ontbreekt, moet soms toch worden opgetreden, waar dat aanwezig is, moet men soms toch niet straffen. Geheel iets anders is het, zooals VAN HAMEL en SIMONS, in het algemeene deel onder „strafbaar feit" samen te vatten algemeene beschouwingen: die behandelingswijze draagt duidelijk het kenmerk slechts hulpmiddel te zijn, ter besparing van herhaling [3]). Een dergelijke besparing van energie, wordt in het algemeen ook door de logica verkregen. Door haar te gebruiken, kan men uit een beperkte hoeveelheid feiten, regels halen, met de pretentie, dat zij ook voor andere en nieuwe gevallen gelden [4]). Doordat ik mijn verhandeling logisch heb trachten op

---

1) De z. g. physiologische psychologie.

2) De I(nternational) T(erritorial) O(rganisation) van ZANGWILL.

3) Toch is bij hun behandeling van „het strafbaar feit" de invloed van de „Thatbestand" duidelijk te bespeuren.

4) Het vraagstuk, dat hier terloops wordt aangeroerd, is niet anders dan de beroemde vraag, waarop KANT's „Kritik der reinen Vernunft" berust: „Zijn synthetische oordeelen a priori mogelijk?" (Zie bijv. LEO POLAK. Het kritiese probleem. N. Gids 1914 p. 562). Door het antwoord, dat men hierop geeft, beslist men tusschen de twee uiterste wereldbeschouwingen het „empirisme" en het „rationalisme" of de daar tusschen gelegen opvatting „de kritische".

te bouwen, heb ik de pretentie — hoe gevaarlijk het ook moge wezen — dat mijn kritiek zich verder uitstrekt dan het materiaal, waaraan zij is ontleend en toegelicht.

Bij geen enkele wetenschap kan het vormen van begrippen, van een systeem worden ontbeerd. Zonder een beetje dogmatiek kan ook de jurist niet zalig worden. Het heeft niet alleen paedagogische waarde, maar ook het onmiskenbaar voordeel, dat men op die wijze het speciale in verband met andere gelijksoortige gevallen en algemeene beginselen beziet. De wetenschappelijke opvoeding bevordert, dat men het éene geval niet zonder andere en ook niet eenzijdig beschouwt. Dat is het voordeel van een rechterlijke macht, die gestudeerd heeft, boven een leekenrechtbank. Het is mogelijk, dat een leekerechter in een speciaal geval of zelfs in véle een beter vonnis vellen zal, dan een jurist. Maar in het algemeen zal toch een gemiddeld jurist voor rechter de voorkeur verdienen boven een gemiddeld, door loting uitgekozen, leek. Dat komt vnl., omdat hij wetenschappelijk onderlegd is. En slechts dát moet worden afgekeurd in den jurist, wanneer hij niet méér en niet anders wil wezen dan jurist : de zaak uitsluitend wil beschouwen van den juridieken kant. Wanneer hij met begrippen, met constructies wil beslissen, zonder te beseffen, dat zijn begrippen in éérste instantie toch ontleend zijn aan wat het rechtsbewustzijn leerde. Zoodat het rechtsgevoel in laatste instantie ook moet gelden bóven de constructie. Uit begrippen het recht af te leiden is een nuttig, maar een zeer gevaarlijk werk. Het recht, zooals het leeft als deel van de kultuur, is niet uit één begrip gevormd en niet door één persoon, maar door vele generaties, vele eeuwen lang.

Aanknoopend bij de definitie op blz. 1 van het Handboek voor het Romeinsche recht van Modderman, heeft Bolland een kritiek op het gansche recht geoefend, zooals het aan onze hoogescholen wordt onderwezen [1]).

1) G. J. P. J. Bolland. Het Recht. Twintigste Eeuw 1902, p. 249 e. v.

Uit één definitie, zoo gaf hij aan, die recht in subjectieven en in objectieven zin zou samenvatten tot één enkel rechtsbegrip, moest het gansche recht worden ontvouwd. Het was iederen nog niet geheel doorhégelden jurist wel duidelijk, dat hier het rechtsbegrip werd aangeprezen als een leidstar, die slechts verlichting brengen zou in het ingewikkeld rechtssysteem, ten koste van het rechtsgevoel. Voor zóó'n verheerlijking van het begrip bleken juristen toch te praktisch.

De bezwaren aan de ontwikkeling der begrippen verbonden zijn een noodzakelijk deel van iedere menschelijke kennis [1]). Absolute waarheid is nergens te vinden. Ook heeft de dogmatische methode niet altijd die pretentie. Een beroep op de constructie is voor den rechter vaak alleen het middel om een verkeerde wet te ontduiken, voor den advocaat alleen de vorm, waarin hij het belang van zijn cliënt verdedigt. Als men van hem mag zeggen, dat hij slechts de costumier is van de waarheid, moet men er ter verontschuldiging bijvoegen, dat naakte waarheid, in een beschaafde wereld, niet kan worden toegelaten. In de dogmatische methode treedt aan den dag het streven naar objektiviteit, dat de drijfveer is van ieder wetenschappelijk pogen. Vandaar, dat de dogmatische methode de begrippen tracht te gieten in een objectieven vorm. Te constateeren, dat zij hierin niet slaagt, moet er niet toe leiden, haar niet te gebruiken, maar slechts, haar niet te overschatten.

Onze eenvoudigste begrippen, onze woorden, zijn ook lang niet helder en hebben niet gelijke beteekenis bij alle menschen. Een Duitsch schrijver [2]) heeft er op gewezen,

---

1) De wijsgeerige vraag, die hier achter steekt, heeft altijd de filosofische gemoederen in beweging gebracht. Zij hangt samen met de „idee" van PLATO, de „universalia" strijd der scholastici, het „Ding an sich" van KANT.

2) FRITS MAUTTNER. Die Kritik der Sprache. Zie HYMANS. Intreerede. Aanteekeningen.

Sindsdien verscheen nog zijn „Philosophiches Wörterbuch" en „Die Sprache" in de verzameling „Die Gesellschaft".

dat een kritiek der menschelijke kennis noodzakelijk moet beginnen bij een kritiek der taal. Een Franschman [1]) vestigde er de aandacht op, dat men wel schijnbaar moeilijkheden pleegt op te lossen met een woord, dat dan door vele menschen als een verklaring wordt aanvaard en wordt herhaald, zonder dat men de rechte beteekenis ervan beseft. „Denn eben wo Begriffe fehlen „da stellt ein Wort zu rechten Zeit sich ein". Met papegaaientaal duidt hij dat sprekend aan. Toch moet niemand, omdat men misbruik maakt van woorden, om zijn gedachten of géén gedachten te verbergen, het spreken en het schrijven laten. Want ieder, die met andere menschen óm wil gaan en zich niet uituitsluitend wil verdiepen in zich zelven [2]), moet de taal gebruiken, al is hij zich van haar gebrekkigheid bewust. De zwakheid onzer taal brengt noodzakelijkerwijze zwakheid mede van ons denken. Wij spreken en wij schrijven niet alleen met woorden, maar kunnen ook niet zonder woorden denken.

Het is niet mijn bedoeling met deze, voor het slot bewaarde, algemeene beschouwingen [3]) tot een eenigszins

---

1) L. DUGAS. Le psittacisme. Alcan. Paris.

2) Deze kritiek voert consequent doorgezet tot de sceptische wereldbeschouwing, in de kennisleer „solipsisme", in de ethica „amoralisme" geheeten.

Zie bijv. W. WINDELBAND. Einleitung in die Philosophie. Teubner 1914, p. 217.

3) De wijsgeerige vragen, die aan mijn beschouwingen ten grondslag liggen, worden hier niet behandeld — deze verhandeling zou een filosofische i. pl. v. een juridische worden — maar zooveel mogelijk voor den belangstellenden lezer in de noten van deze § aangestipt. Toch hoop ik, dat de specialist, die met minachting neerziet op „metaphysische" problemen, door deze bladzijden tot de opmerking zal komen, dat hij, door maar éven den stevigen grondslag van zijn speciale studie te verlaten, door maar éven boven het positivisme uit te willen, in zijn *eigen* vak moet stuiten op *dezelfde* problemen, die hij waande te hebben vermeden en dat ook zijn eigen vakkennis wijsgeerige kritiek van noode heeft.

Het verband tusschen deze beschouwingen en de moderne wijsgeerige stroomingen, op het terrein der logica meestal met pragma-

scherpe waardeering van de dogmatische methode te komen. Daartoe is in de eerste plaats mijn materiaal nog niet voldoende. In mijn verhandeling ligt bovendien het zwaartepunt in de, aan praktische overwegingen ontleende, kritiek op overdreven dogmatisme bij de poging. Verder was mijn doel meer, het gebruik der dogmatische methode toe te lichten, dan tot een nauwkeurige waardéëring te geraken.

Door trouwens het gebruik der dogmatische methode in een algemeene formule aan te geven, zou ik noodzakelijkerwijs vervallen in het maken van de fouten, die ik zelf heb trachten af te keuren. Zelf te vallen in den kuil, die men graaft voor een ander, kan wel niemand gemakkelijker verweten worden, dan den criticus der dogmatische methode: in zekere mate moet hij zich toch zelf bedienen van wat hij in anderen critiseeren wil.

Maar met deze algemeene formule kan ik ten slotte — naar ik hoop zonder gevaar — mijn oordeel samenvatten, dat de dogmatische methode dient te worden gebruikt, maar dat men voor haar misbruik zich moet hoeden. Daartoe moet om tot bevredigende beslissingen te komen, naast de dogmatische methode invloed worden toegekend aan het rechtsgevoel [1]) en de praktische gevolgen der beslissing. [2])

---

tisme aangeduid, worde hier ook slechts aangestipt. (Zie J. A. VAN HAMEL. Die Bedeuting der heutigen anti-intellectualistischen strömungen für die strafrechtlichen Grundgedanken. Mitteilungen der I. K. V. 1913 p. 166 e.v.).

1) In de laatste jaren worden te Weenen experimenteele onderzoekingen gedaan over het rechtsgevoel. Met belangstelling zal men moeten afwachten of zij iets positiefs zullen opleveren.

Zie Dr. FR. KOBLER, Wien. Ein rechtspsychologisches Experiment. (Zeitschrift für angewandte Psych. und Psych. Sammelforsching 1913 p. 317 e.v.).

2) Geheel en al buiten hun boekje gingen de psychiaters, onlangs als deskundigen door de Amst. Rbk. gehoord, die verklaarden, dat bekl., hoewel hij op het oogenblik van het delict normaal was, toch als ontoerekenbaar moest worden beschouwd, op grond van de *praktische* overweging, dat de gevangenis op hem een slechten invloed hebben zou. Toch meen ik, dat de rechter wél mag doen, wat hier niet lag

Dat hiermee geen duidelijk richtsnoer is aangegeven wordt onmiddellijk erkend. Indien haar juist gebruik geen groote moeilijkheden meebracht, ware zij niet zooveel misbruikt en zou *ieder* haar *te veel* hanteeren. Al het voortreffelijke echter is even moeilijk als zeldzaam. [1])

April—Mei 1914.

---

op den weg van de deskundigen. In de praktijk zal het ook, misschien onbewust, gebeuren. § 7 geeft verschillende gevallen, waar het vermoedelijk wel gebeurd is. Zoo worden de voorschriften van 161 Gw., (de vonnissen moeten de gronden, waarop zij rusten, inhouden) en van 221 Sv. (ook alle omstandigheden, die volgens de wet tot verzwaring of verlichting aanleiding geven,) tot een doode letter.

1) SPINOZA. Ethica. Slotwoorden.

MASSAPSYCHOLOGIE EN VREDES-MOGELIJKHEID

DOOR

Mr. H. L. A. VISSER.

De ervaring leert ons, dat onder gelijke of gelijksoortige voorwaarden bij verschillende personen gelijke of gelijksoortige gebeurtenissen plaats vinden. Door normale personen wordt op bijna gelijke wijze een huis en een dier waargenomen, onder de voorwaarde dat deze personen van hetzelfde standpunt uit, bij gelijke verlichting enz. deze voorwerpen bezien. Betrekkelijk gemakkelijk is het bewijs te leveren, dat deze gelijkvormigheid van het psychisch gebeuren onder gelijke omstandigheden in veel grooteren mate, dan men gewoonlijk aanneemt, zich voordoet. Dit hebben n.l. een aantal experimenteel-psychologische onderzoekingen aangetoond.

Bekend is het psychologische associatie-experiment. Wanneer wij een groot aantal personen enkele woorden toeroepen, na tevoren met hen afgesproken te hebben, dat zij na elk dezer dat woord zouden opschrijven, hetwelk hun in aansluiting aan het toegeroepene onmiddellijk invalt, dan vertoonen de aldus opgeschreven woorden bij de verschillende personen een groote overeenstemming. In het bijzonder Thumb en Marbe en na hen een aantal onderzoekers hebben zeer sterksprekende gelijkvormig-

heden in de reactie bij associatie-experimenten gevonden. Zoo heeft b. v. bij 300 personen, aan wie 46 prikkelwoorden toegeroepen werden, waarop zij met het eerst hun invallende woord te reageeren hadden, elk prikkelwoord zoogenaamde bevoorrechte reacties — d. z. reacties, die niet slechts bij een der onderzochte personen voorkomen — opgeleverd. In de meeste dezer experimenten is de gelijkvormigheid van het psychisch gebeuren echter slechts een onvolkomene. Het is altijd slechts een grooter of kleiner deel der proefpersonen, dat gelijkvormig reageert, hetgeen komt, doordat slechts dat deel onder gelijke of zeer gelijkvormige voorwaarden reageert. Die voorwaarden zijn ten deele algemeene, ten deele meer individueele. Algemeene voorwaarde dat bij een associatie-experiment op een prikkelwoord gereageerd wordt is b.v. het hooren van dit woord en het voldoen aan de opgave, om op het gehoorde woord met het uitspreken van een ander woord te antwoorden. Wanneer deze voorwaarde niet de reactie van alle proefpersonen bepalen zou, dan was het experiment onmogelijk. Individueele voorwaarden voor de reactie in het associatie-experiment zijn b.v. de psychische verschijnselen, die zich tusschen het hooren van het prikkelwoord en het uitspreken van het associatie-woord voordoen, echter ook ontbreken kunnen. Wanneer zij aanwezig zijn, hebben zij zonder twijfel invloed op den aard der reactie. De gelijkvormigheid der individueele voorwaarden bij een meerderheid van personen hebben de bij soortgelijke proeven geconstateerde gelijkvormige reacties tengevolge. Zoo is o. a. gebleken, dat de gelijkvormigheid van het psychisch gebeuren gelijk het in soortgelijke gevallen aan den dag treedt, nog verhoogd kan worden door suggestie. We kunnen die verhooging opvatten als bewerkt door een verhooging der gelijkvormigheid der voorwaarden, waaronder het gebeuren plaats vindt. Zoo zijn er natuurlijk een heel aantal andere factoren die de gelijkvormigheid van het psychisch gebeuren eener collectiviteit ver-

hoogen; bij affect-handelingen, die een collectiviteit begaat, staan b.v. de enkele individuen alle onder de werking van een gelijk of toch zeer gelijksoortig affect.

Van het op beperkt terrein werkend associatie-experiment naar de in voortdurende wisselwerking verkeerende individuen in de maatschappelijke groepen en de maatschappij zelf is een heele stap. Doch de ginds experimenteel gevonden regel, dat onder gelijke of gelijksoortige voorwaarden een gelijk of gelijksoortig psychisch gebeuren plaats vindt is allerminst tot de categorie der associatie-experimenten beperkt. Integendeel valt zoo algemeen te constateeren, dat onder gelijke of soortgelijke voorwaarden eene gelijk of soortgelijk psychisch gebeuren plaats vindt, dat men hier wel van een wet zou mogen spreken.

Het steeds en overal geldende verschijnsel, dat een collectiviteit menschen onder gelijke of zeer gelijksoortige voorwaarden het gelijke of een zeer gelijksoortig psychisch gebeuren aanwijst, komt ook in de massa tot uiting. Samenstelling, vorm en andere voorwaarden doen hier hun invloed gelden. Een homogene massa d. i. een collectiviteit van homogene individuen handelt onder gelijksoortige voorwaarden gelijkvormiger dan een collectiviteit heterogene individuen. En ook een georganiseerde massa, die zich van een ongeorganiseerde daarin, dat haar handelen door de grondbeginselen der organisatie bepaald wordt, onderscheidt, moet gelijkvormiger handelen dan de niet georganiseerde. Ook hier valt waar te nemen dat imitatie en suggestie de gelijkvormigheid van het psychisch gebeuren verhoogt. Evenzeer, dat de gelijkvormigheid der voorwaarden bij handelingen eener collectiviteit, die snel volgen grooter is dan bij langzaam volgende. Op deze grootere gelijkvormigheid van het snelle handelen berust het b.v. ook, dat de massa de geschiktheid van een duurzamen wil mist. Hoe langer het willen duurt, des te meer verschillende voorwaarden van het handelen treden toch bij de individuen op. En last not least staat ook het feit, dat aan de z.g.n.

subtractie-theorie ten gronsdlag ligt, d. i. het feit dat in de handelingen eener collectiviteit de bijzondere intellectueele eigenschappen der individuen niet te voorschijn komen, met de leer van de gelijkvormigheid van het psychisch gebeuren in verband. In het algemeen mag men aannemen, dat speciaal de menigte aan geschiktheid tot critiek enorm bij den oordeelkundigen individu ten achteren staat. Men zal dit te eerder willen aannemen, naarmate men minder blind blijft voor de verschillende collectief-psychologische nasporingen : (TARDE, SIGHELE, LEBON, SIMMEL, GIDDINGS, GUMPLOWICZ, ROSS e. a.), die er wel zeer bijzonder op wijzen, dat wel de gevoels- niet de verstandelijke eigenschappen zich in de menigte bijeenvoegen en hoe daar niet zelden een verhoogde neiging tot prikkelbaarheid, onverdraagzaamheid, goedgeloovigheid en overdrijving valt waar te nemen. Dat daaruit nog allerminst een *universeele* minderwaardigheid der massa valt af te leiden, moet evenzeer erkend worden. Integendeel worden met andere minder goede individueele eigenschappen ook dikwijls de elementen van eigenbaat uitgeschakeld en doet de massa zich vaak in grootsche offervaardigheid en moed kennen. Een zuivere som van individualiteiten is de massa dan ook evenmin als de uit verschillende stoffen ontstane chemische samenstelling. Wanneer de handelingen der de collectiviteit vormende individuen door de bijzondere intellectueele eigenschappen der individuen medebepaald worden, zou het toch nooit tot een massahandeling d. i. een bij alle individuen gelijke handeling komen. En wanneer daarentegen wel van bijeenvoeging der individueele emotioneele eigenschappen kan gesproken worden, dan wil dat nog allerminst zeggen, dat die bijeenvoeging gelijkstaat met een optelsom. Zeer frappant komt dit o. a. uit in sommige vrouwenverzamelingen ; terwijl toch de vrouw in het algemeen als individu minder ruw is dan de man, zijn er, aan ieder bekende, voorbeelden, waarbij ze in de massa den man in brutaliteit en bloeddorstigheid overtreft. Het kenmerkende van een en

ander is het feit, dat binnen de massa gedurende den duur van haar bestaan de individuen hunne psychische kenteekenen, alles wat wij onder persoonlijkheid verstaan, kunnen verliezen en ten bate van den nieuwen verschijningsvorm, noem dien dan massaziel of anderszins, in meerdere of mindere mate opgeven om die eerst terug te krijgen wanneer de psychologische massa zich in hare elementen heeft opgelost, de enkeling weer vrij is.

In den regel is het de een of andere aandoenlijke gebeurtenis, die de individuen, hetzij ter plaatse bijeen of slechts in geestelijk verkeer, tot zulk een psychologische massa vereenigt. Groot is de rol hier gespeeld door de suggestie, moge dan ook over de juiste wetenschappelijke beteekenis daarvan nog veel strijd bestaan. Vele bewegingen, waarvan de geschiedenis gewaagt, zijn suggestieverschijnselen. In een suggestieroes werden veldslagen geleverd, ontstonden opstanden en revoluties. De met groote rhetorische kunst en grove middelen voorgedragen rede van ANTONIUS bij het lijk van CAESAR bracht de Romeinen in zulk een moordextase, dat zij den volkstribuun C. Helvius Cinna in stukken scheurden, alleen omdat hij toevallig denzelfden bijnaam had als de praetor L. CORNELIUS CINNA, die openlijk de moordenaars van CAESAR geprezen had. Bekend is de door mannen als LODEWIJK XIV, KAREL XII van Zweden, VOLTAIRE, ROUSSEAU en NAPOLEON uitgeoefende suggestie. De Fransche revolutie is een onuitputtelijke bron voor verschijnselen van massasuggestie. Een critiekloos fanatisme voert nu eens tot een onzelfzuchtige offervaardigheid, als in de beroemde nachtzitting van 4 op 5 Augustus 1789, dan tot de heldendaden der revolutieoorlogen, dan weer tot de moordextase der Septemberdagen. Zelden is de macht van krachtuitdrukkingen — „Ca ira" „à la lanterne" „tiers état" natie, volk, aristocraat — zoo duidelijk aan den dag getreden. De Fransche revolutie is misschien zelfs slechts in het licht der suggestie, alpha en omega der massapsychologie, begrijpelijk. Leerzaam is zij met andere voorbeelden

van psychische epidemien ook in dit opzicht, dat zij aantoont, hoe gemakkelijk van het oogenblik der intrede van dit suggestieve moment af, de individueele psychische eigenschappen verloren kunnen gaan en somtijds de verschillende remmen als zedelijke levensaanschouwing, geweten, enz., die anders het optreden van den individu bepalen, hunne werking kunnen verliezen.

De vraag, in hoeverre dat telkens plaats zal hebben, wordt uit den aard der zaak door twee factorengroepen beheerscht : eenerzijds door krachten als die der individualiteit, meerdere of mindere suggestibiliteit der personen, anderzijds door de meer of mindere ideeele kracht der betreffende groep, de sterkte der daarin heerschende ideologie. Die ideologie, het beeld, dat men zich onder het gezichtspunt van een bepaald belang van de wereld gevormd heeft, kan natuurlijk zeer goed aan den economischen toestand ontleend, doch even goed zuiver ideeel, aesthetisch, wetenschappelijk, religieus, ethisch zijn. Men kan derhalve evengoed van de ideologie b.v. van belangenorganisaties, als van religieuse groepen en politieke partijen spreken. De ideologie is voor de organisatie alles: grondslag, steun en bestemming. Wanneer nu ook de werking eener op een bepaalde ideologie berustende collectiviteit nog niet zoodanig is, dat de individualiteit erin verloren gaat, zeer licht kan toch wel de vrijheid en zelfbepaling van den individu er door worden opgeheven. Zoo beperken ook de landswetten de vrijheid der staatsburgers, gelijk deze ook niet anders dan door de beperkingen van den enkeling verkregen worden.

Men kan in onzen tijd wellicht zelfs spreken van een algemeene tendenz der organisaties om den individu terug te dringen. Een individu geheel buiten elke organisatie telt bijna niet meer mee. Met de in onzen tijd merkbaar afnemende personenvereering is ook in overeenstemming, dat men zich zeer goed organisaties kan voorstellen waar niemand er zelfs naar vraagt, wie de leidende personen zijn, of waar deze althans slechts in

kleinen kring bekend zijn. Maar daartegenover staat toch, wij mogen zeggen gelukkig, evenzeer dat het een organisatie in het minst niet schaadt, dat geest, wilskracht, karakter, in het kort een persoonlijkheid, in de organisatie grooten invloed uitoefent. In de sociale groepen, die in de meest verschillende vormen — horde, stam, volk, vereeniging, vergadering, publiek, verwantschap, beroep, school, kerk — voorkomen, omdat haar karakteristiek slechts in de geestelijke betrekking tusschen verschillende op eenigerlei wijze met elkaar verbonden personen bestaat, komt dit alles tot uiting.

Voor het nader uitwerken der verschillende hiermede samenhangende vraagstukken is het hier de plaats niet. Op een tweetal quaesties moet evenwel nog even gewezen worden.

Vooreerst op het evenzeer individueel als collectief voorkomende verschijnsel der bewustzijnsverenging. Evenzeer als in den individu kan in de groep gelijktijdig slechts een bepaald gemeenschappelijke kring van denkbeelden doordringen. Tot een bepaalde verzadiging, gelijkend op de vermoeienisverschijnselen bij de individuen, is ingetreden, blijven de overige denkbeelden latent. Van de talrijke voorbeelden denke men aan de romantische school in de dichtkunst, aan de volkomen andere wijze van zien en ontwerpen van schilderscholen. Bij de overheersching der eene is voor een andere opvatting binnen denzelfden kring geen plaats meer, totdat eindelijk door de volledige opname en absorptie van het eerste denkbeeldencomplex, een verzadiging en tengevolge daarvan een afname dezer opvatting intreedt, andere denkbeelden weer meer naar voren komen, zich met de aanwezige vereenigen en vermengen, of er plaats voor een geheel nieuwe opvatting ontstaat. In het bijzonder in den volksgeest constateeren wij eene bijna regelmatige wisseling, een voortdurend slingeren tusschen contrasten, evenzeer als wij in wetenschap, kunst, moraal en recht elkaar telkens afwisselende scholen, richtingen en beginselen waarnemen.

Het tweede punt, waarop nog even de vinger gelegd dient te worden, roerden wij terloops reeds aan. In verband met de vermelde subtractietheorie d. i. de theorie volgens welke in de handelingen eener collectiviteit de bijzondere intellectueele eigenschappen der individuen niet te voorschijn komen, werd reeds op het, meer bijzonder door Sighele en le Bon op den voorgrond gebrachte, feit gewezen, dat zich in de collectiviteit, speciaal in de menigte, wel de individueele gevoelseigenschappen in dien zin bijeenvoegen, dat zij veeal een overdrijving van de individueele gevoelens te zien geven. Zoo kan elk samenzijn zoowel goede als kwade eigenschappen kweeken. Terwijl de volksmenigte in dit opzicht de meest markante verschijnselen van zelfopoffering, moed, geestdrift, maar ook vormen van criminaliteit en geestesstooring van de ergste soort te zien geeft, bestaat ook bij hoogere organisaties de mogelijkheid zoowel van collectief heroisme, als van collectieve criminaliteit en collectieven waanzin. Collectieve chefs-d'oevre zoekt men daarentegen tevergeefs.

Zoowel de vertegenwoordigers van de organische als van de anorganische staatsopvatting zijn het er over eens dat de grondslag der staatspersoonlijkheid de staatswil is. Op de vraag of de door de volkspsychologie bij een geestelijke gemeenschap erkende gemeenschapswil datgene zijn kan wat de rechtswetenschap onder staatswil verstaat antwoordt de organische staatstheorie bevestigend. De wellicht voornaamste voorstander dier richting, Gierke, wijst als substantie van den Staat den algemeenen wil aan, terwijl hij den Staat zelf als een vorm van menschelijke gemeenschap verklaart en de realiteit dier gemeenschap op de wezenlijke geestelijke wisselwerkingen tusschen de individuen grondvest, zonder welke de mensch als *ζῶον πολιτικὸν* heelemaal niet denkbaar is. De gemeenschap, waarvoor de volkspsychologie het bestaan van een gezamenlijken wil

aanneemt, kan echter nooit de Staat, of liever het Staatsvolk zijn. Het is een geestelijke gemeenschap, die slechts in zooverre bestaat, als door werkelijke geestelijke wisselwerking een reeele geestelijke band bestaat; zij is de Maatschappij in tegenstelling tot den Staat, een volkspsychologische en sociologische, geen juridische eenheid. Een groote fictie mag het wel genoemd worden het Staatsvolk als een gemeenschappelijken wil produceerende geestelijke gemeenschap in den zin der Volkspsychologie aan te duiden. Want juist van volkspsychologisch standpunt uit doet het Staatsvolk zich absoluut niet als eenheid kennen; maatschappelijk is het in talrijke geestelijke gemeenschappen verdeeld. In nationale, religieuse, wetenschappelijke gemeenschappen moge het tot een gemeenschapswil komen, niet in een Staatsverband. De Wet en de daarop berustende werkzaamheid der Staatsorganen kan niet als gezamenlijke wil van het Staatsvolk gelden. De door de meerderheid van het Parlement aangenomen en door den Vorst gesanctioneerde Wet is staatswil, zonder dat de wil van het Staatsvolk daarbij nog in werkzaamheid komt, is ook dan staatswil, wanneer zij ook nog zoo zeer tegen den zoogenaamden volkswil indruischt. Dat de meerderheid der Parlementariers en hunne wilsuiting identiek zou zijn aan het gezamenlijk Staatsvolk en deszelfs wil is een juridische fictie, die van het standpunt der psychologie onhoudbaar is. Dat identiteit tusschen Overheidsgedraging en Recht volstrekt niet noodzakelijk is, werd hier kortelings in de vóórprofessorale wijsgeerige inauguratierede van Hollands jongsten Staatsrechtsvoorganger — door zijne, zij het dan in ietwat anderen toonaard gestelde, kortelings gehouden officieele inauguratierede bevestigd — aan de hand van een oud-Grieksch voorbeeld met grooten nadruk betoogd. Iets analoogs vertoont zich in de Staatsmoraal. Staatsmoraal is nog geen Volksmoraal. Een mislukte opstand wordt b.v. in de officieele terminologie als schandelijk oproer aangeduid en zijn leiders worden staatsmisdadigers genoemd. Gelukt de opstand echter, dan

heet hij vrijheidsoorlog en de leiders heeten vrijheidshelden. In deze terminologie wordt vooral het feit aangeduid, dat recht in rechtsphilosophischen zin gelijk macht is. Daarin ligt echter nog wat anders, namelijk de poging eener moreele beoordeeling: degene die succes heeft, heeft gelijk en hij, wien het geluk niet begunstigt, heeft ongelijk.

Treurig maar waar.

Men verhaalt van een groot redenaar, die, toen hij eens door de menigte uitbundig werd toegejuicht, plotseling afbrekend, zich afvroeg: Heb ik dan zulk een domheid gezegd? Talrijk zijn die figuren niet, dien

Rien ne plait, hors ce qui peut déplaire
Au jugement du rude populaire.

Nu is ongetwijfeld de zorg voor het behoud van individualiteit ook in de menigte een hoogst noodzakelijk en alleszins prijzenswaardig werk, doch bij dezen uitersten vorm daarvan denkt men, en meestal terecht, hetzij aan gevallen van pathologischen menschenhaat, pose of snobisme. Types als André Sperelli, de held van l'Enfant de volupté van Gabriele d'Annunzio, die er van droomt een boek te laten drukken in één enkel exemplaar, om het op te dragen aan één eenige vrouw, opdat de rest van de wereld onbekend blijft met wat hij geschreven heeft, zijn vrij onwaarschijnlijk. Altijd en niet het minst in onzen tijd heeft men in een of anderen vorm succes noodig. De vraag is alleen maar van welk gehalte en door welke middelen men het wenscht te verkrijgen. Succesjacht en streberei behooren tot de minst verkwikkelijke sociale verschijnselen. En nu is in voce ethische middelen de Staat, die een soort officieele massamoraal vertegenwoordigt, niet immer de meest veilige leidsman.

Intusschen, misschien verkeeren wij alleen thans nog maar in dit stadium, omdat de individueele moraal de officieele massamoraal vele eeuwen vooruit is geloopen. En gelukkig staat tusschen de officieele massamoraal en

de individueele moraal de openbare meening, die vaak als een soort onofficieele moraal optreedt. Zij is een meer of minder rationeel collectief oordeel, gevormd door de wisselwerking tusschen talrijke particuliere meeningen. Ze werkt in het sociale leven zooals de persoonlijke meening in het persoonlijke leven werkt. De onofficieele massamoraal is minder dogmatisch dan de officieele, beinvloed als ze veelal is door allerlei suggesties. Niet dat de openbare meening zoo heel gemakkelijk voor verstandelijke overwegingen vatbaar is ; terwijl men een locale massa misschien nog door bewijsgronden van de simpele waarheid overtuigen kan dat b.v. $2 \times 2 = 4$, (wanneer het althans niet in haar belang is aan te nemen, dat het $= 5$, — dan behoedt zij zich wel, door vaak weinig elegante middelen, tegen het gevaar overtuigd te worden —) is het overtuigen eener verspreide massa als de openbare meening een ware sisyphusarbeid. Dwaasheden, die men in het Noorden bestreden heeft, duiken in het Zuiden weder op. Maar voor humane ideeën, welke vruchten der individueele moraal zijn, is de openbare meening alleszins ontvankelijk. Daar van de individuen voortdurend suggesties op de massa uitgaan en daar de massa zich onder suggestieven invloed tot alles laat leiden, van de laagste schanddaad tot de subliemste zelfopoffering, is het feit, dat ook de humane ideeën de massa in beroering kunnen brengen zeer aannemelijk. De openbare meening staat hier naast de tot mummie geworden Staatsmoraal als het bewegelijke element der massaontwikkeling. Terwijl de Staatsmoraal duizenden jaren zoo ongeveer gelijk gebleven is, is de tegenwoordige openbare meening vergeleken met die van voor honderd jaar zeer verschillend.

Voor ontstaan en verloop van oorlog was de openbare meening steeds allesbehalve onverschillig. Hoe zou het den grooten veroveraars van alle tijden anders mogelijk geweest zijn duizenden menschen in verre landen in bloedige krijgen te voeren, wanneer niet de openbare meening van het volk of van het invloedrijkste deel van

het volk homogeen met de leiders geweest was? Niet zelden was het zelfs de algemeene wilsrichting der massa die een weifelende regeering tot oorlogsbesluiten dwong. Zoo zoude ook omgekeerd keering der openbare meening contra de staatsmoraal voldoende zijn ter afwending van het oorlogsgevaar.

Is echter de mogelijkheid daarvan waarschijnlijk? Door het overwegende niet-weten en boven het weten in beteekenis uitstekende voelen, komt het, dat in de duizenden hersenen, wier wisselwerking de openbare meening vormt, over dezelfde zaak eenzelfde of gelijksoortige meening ontstaat. De gemiddelde mensch weet in den regel uit zich zelf niets verstandigs voor of tegen den oorlog in het midden te brengen. In zijn phantasie stijgen echter vaak de beelden der heldengestalten op, die zijn volk voortgebracht heeft en waarin hij de geschiedenis van zijn volk vereert. Dan is een opvallende gebeurtenis b.v. slechts een bericht omtrent zulk een held voldoende om in alle hoofden, volgens de wetten der psychische gelijkvormigheid en der bewustzijnsverenging, de gedachten te doen opkomen, dat het Vaderland in gevaar is. Mengen nu leidende mannen of bladen hun stem daarin en roepen tot den oorlog op, dan komt er een gejubel, een enthousiasme breekt los en het krijgt den schijn alsof de menigte uit één mond schreeuwde. Het is echter niet meer dan een schijn. Een openbare meening in den zin van een bijzonderen eenheidswil eener veelheid van menschen bestaat er niet. Het eenige wat werkelijk vooral van de menigte uitgaat is niet een bepaalde wil of meening, maar een bepaalde wils- of meeningsrichting. In het bijzonder de geschiedenis der Democratie bevestigt voortdurend weer op nieuw, dat weliswaar massaverschijnselen even sterk en soms nog sterker werken kunnen dan individuen, dat echter de stemming der massa's in het geschiedkundige leven slechts als substraat niet als scheppende kracht in aanmerking komen kan. En ook geeft niet uitsluitend de objectieve waarheid alleen den maatstaf aan. Zoo behoeft de misschien over-

dreven voorstelling, die de individu en de massa van grootte en beteekenis van zijn Vaderland heeft, daarom, omdat deze voorstelling met de werkelijke verhoudingen niet klopt, nog niet minder aanvurend te werken. En had de in Vaderlandsliefde, in religieuse en nationale geestvervoering zich uitende openbare meening niet een boven de naakte werkelijkheid uitgaande idee van de taak en geschiktheden van Staat en Godsdienst, dan zouden nooit armzalig gewapende scharen pelgrims hunne vrome tochten ondernomen, nooit zouden in bevrijdingsoorlogen vrouwen en kinderen het beste wat in hen was geofferd hebben, om hun Vaderland van het juk van een geweldenaar te bevrijden.

Juist in bewogen tijden treedt het subjectieve element als gelijkwaardige factor naast de nuchtere zakelijkheid op. Niet de toestanden zelf, maar de zij het dan meer of minder juiste meeningen daarover zetten de menschen in beweging en vuren ze aan tot zelfmoord, revolutie, oorlog. Wat dit feit bijzonder illustreert, zijn de altijd minstens relatief mooie oorlogsberichten. Niet alleen thans zien wij ze in hunne waarheidslievende glorie! Reeds CAESAR zorgde er voor, dat de berichten over zijn krijgsdaden op zoodanige wijze gepubliceerd werden, dat zij zich aan zijne persoonlijke en partijdoeleinden aanpasten. Wie in den loop der eeuwen een oorlog meegemaakt heeft sinds de dagen van ALEXANDER DEN GROOTE en de Romeinsche Keizers, kent de valsche overwinningsberichten, geheimhouding van nederlagen, overdrijving van eigen verdiensten en voordeelen. Voordat er van een eigenlijke Pers sprake was, zorgden langen tijd vlugschriften, die in oorlogstijd steeds in aantal aanzwollen en als bron voor de kennis der openbare meening zelf, natuurlijk eerst door een vergelijking met alle gelijktijdig verschenen publicaties van dien tijd beschouwd konden worden, voor de vorming eener publieke opinie. NAPOLEON, die de Pers aan banden legde en aan zich ondergeschikt maakte, bediende zich van haar reeds op de weinig voorname wijze, den

overwinnaar dikwijls eigen. Waar, op door Fransche soldaten bezet gebied, bladen verschenen, werden zij door den „Moniteur" gevoed. Nederlagen werden als overwinningen aangemerkt, de persoon van Napoleon bovenmatig verheerlijkt. Ingewijden leerden inzien, wat het beteekende wanneer men toenmaals in Parijs van „liegen als in een Bulletin" sprak. Dat de massa zich door de valsche woorden en vrijheidsfrasen in slaap liet wiegen, was niet te verwonderen.

Op een gegeven oogenblik de openbare meening van de wenschelijkheid van het aanvangen of voortzetten van eenen oorlog overtuigen, is misschien even moeielijk of gemakkelijk als haar de overtuiging van het tegendeel bij te brengen. Evenzeer als zij het dikwijls is, die het leger met de banier voorafgaat, waar het psychische tegenstellingen als klassenhaat, religieus fanatisme, economische eischen van nieuw afzetgebied, staatkundige idealen van politieke vrijheid betreft, zal het telkens opnieuw tijdelijk kunnen gelukken de publieke opinie van het groote belang, dat — n'en déplaise ook Steinmetz in zijn belangrijke opsomming der oorlogsvoordeelen en met volkomen erkenning van de vaak gebleken cultuurwaarde van strijd — vrede boven oorlog heeft.

Wat echter te denken van het succes der poging haar voor langeren duur, om van „eeuwig" te zwijgen, van oorlogen af te houden? In zijn sympathiek betoog over den oorlog en de vredesbeweging worden door Heijmans tot staving van zijn optimistisch gevoelen voornamelijk een drietal argumenten, waarvan bovenal No. 3 voor ons van belang is, gebezigd. Voor al te pessimistisch vreezen wij niet gehouden te worden, wanneer wij daartegenover een drietal contra-argumenten meenen te kunnen stellen.

Primo: zeer zeker, er valt een historische verruiming van staatkundige kringen te constateeren; de vraag, of het zoo gemakkelijk zal zijn bezwaren als de dynastieke belangen, taalverschil, nationale en rasvooroordeelen en allerlei andere historische nawerkingen te overwinnen

schijnt echter niet reeds daarmede beantwoord, dat wat historisch ontstaan is, historisch te niet kan gaan; bovendien vormen uit heterogene elementen bestaande Staatsgemeenschappen (b.v. Oostenrijk), waar het samenleven van verschillende elementen nog allerminst op vermeerdering van wederzijdsche sympathie wijst, op voortdurend oorlogsgevaar, zoowel van binnen als, ter vermijding der binnenlandsche twisten, naar buiten. Secundo: Het is waar, dat het in de lijn onzer cultuurontwikkeling schijnt te liggen, geweld door iets anders te vervangen; dat dit andere nu juist het Recht zou zijn wordt, om ons euphemistisch uit te drukken, lang niet algemeen erkend; vervanging van geweld door *list* wordt evenzeer als kenmerk onzer cultuurperiode aangenomen, valt o. a. in de beweging der criminaliteit zelfs statistisch aan te wijzen in dien zin, dat er een z.g.n. beschavings-criminaliteit aan het opkomen is, waarbij in plaats van het ruw geweld het meer verfijnde in de plaats komt; die vervanging is in de oogen van velen dan ook geen vooruitgang en mist daarom zelfs den waarborg van terugslag naar de geweldperiode. En, waar het voor ons speciaal op aankomt, tertio, valt allerminst te ontkennen, dat belangenstrijden door volken niet meer gewild worden; natuurlijk niet: volken gevoelen wel, maar willen duurzaam niets; het zijn slechts bepaalde groepen en regeeringen, die in het algemeen telkens iets willen: ook Heymans maakt zich geenerlei illusies over het zedelijk peil der menigte en is overtuigd dat de regeering telkens die argumenten op den voorgrond stelt, welke het volk voor oorlog warm maken kan. Ja zelfs erkent deze psycholoog dat, wanneer eenmaal door geinteresseerde groepen op de regeeringsorganen en op de Pers invloed is uitgeoefend en op deze wijze aan de openbare meening een bepaalde richting is gegeven, dat dan verder de wederkeerige, onophoudelijke, door sterke emoties gesteunde suggesties onder de land- en partijgenooten aan die openbare meening een mate van evidentie verschaffen,

bij de enkele individuen een graad van lichtgeloovigheid eenerzijds, van ontoegankelijkheid voor redeneering anderzijds te voorschijn roepen, welke ongetwijfeld het groote gevaar voor oorlogen ook voor de toekomst opleveren. Juist, beter kan het niet gezegd. Edoch, die gelooven, haasten niet, maar zien toch, wat zij wenschen althans in de toekomst te verwezenlijken. Voor wie overtuigd is van de verwerpelijkheid van den oorlog ligt het dus wel zeer voor de hand, dat hij naast bovengeschetst gevaar een belofte ziet. Of nu echter de noodzakelijkheid van een onder suggesties in het leven geroepen oorlog bestemd zou zijn in te krimpen, naarmate de betere bevestiging en organisatie der democratie ook op het gebied der internationale betrekkingen inzicht en invloed van het volk doen toenemen ? Professor Heymans zal veroorloven enkele staaltjes van democratische anti-oorlogsgezindheid (!) te vinden in de navolgende, voorzooverre wij kunnen nagaan, niet betwiste feiten. Het Beiersche ministerie van oorlog heeft met het oog op de houding van de sociaal-democratische partij in den tegenwoordigen oorlog uitgemaakt, dat de lezing en verspreiding van haar pers onder het leger niet mag worden belet ; eenige Duitsche ministers, Staatssecretarissen, voorzitters van rijksdag en Heerenhuis, e. a. hebben een bezoek gebracht aan een in verband met een oorlog voor de slachtoffers door de sociaal-democratische vakvereenigingen gestichte liefdadige instelling ; de in Frankrijk gevallen socialistische leider Frank heeft zijn dienstneming als vrijwilliger in het Duitsche leger aldus gemotiveerd : De reden, waarom ik dienst nam, was om door een daad te toonen, dat ons besluit van 4 Augustus niet voortkwam uit een uiterlijke taktische noodzakelijkheid, maar uit een innerlijke behoefte en dat het ons dus met den plicht om het vaderland te verdedigen bitter ernst was ; de sociaal-democratische journalist en afgevaardigde Wilhelm Duwelt is als oorlogscorrespondent toegelaten in het Duitsche hoofdkwartier en reeds te velde werkzaam ; de als bijzondere vijand der

socialisten bekende baron von Bissing, die eens gezworen heeft bij het uitbarsten van een oorlog alle socialisten onschadelijk te maken, publiceerde een proclamatie, waarin hij het optreden der leiders van staatsbedrijven veroordeelt, die socialistische arbeiders wegens hunne overtuiging weren; in Frankrijk en Duitschland (met uitzondering van den, dan ook veelgesmaden, ten onzent edoch door Mevrouw Roland Holst geprezen, Karl Liebknecht) hebben de sociaaldemocraten voor de oorlogscredieten gestemd; in België en Frankrijk zijn sociaaldemocraten in de ministeries der nationale verdediging getreden en namen zij krachtig deel aan de organisatie van het verzet tegen den binnendringenden vijand; in Engeland heeft de arbeiderspartij deelgenomen aan de propaganda van de vrijwillige dienstneming.

Deze feiten, die boekdeelen spreken, en door later congres- of ander verzet allerminst tenietgedaan kunnen worden, doen wel eenigszins sceptisch staan tegenover de verwachting dat van eene betere bevestiging en organisatie der Democratie ook op het gebied der internationale betrekkingen, een sterke oorlogsrem verwacht mag worden. Van een belofte in dien zin kan althans allerminst nog sprake zijn. In één feit is het o. i. slechts mogelijk eene belofte te zien: in het tegenwoordig bestaan eener vredes- of anti-oorlogsbeweging, in het collectief uitspreken der wenschelijkheid van den vrede tegenover het gedurende de geheele Historie door en zelfs nog zeker wel een halve eeuw terug ontbreken ervan. Wat men reeds vóór en zeker thans gedurende den oorlog ook voor kwaads van die beweging heeft mogen zeggen, dat haar bestaan een stap vooruit — zij het dan maar alleen in het rijk der Ideeën — beteekend heeft en ondanks den oorlog beteekenen blijft, is, vergissen wij ons niet, onweersprekelijk. Maar meer valt er ook niet van te zeggen. Tusschen het bestaan dier beweging via de meest algemeene en intense overtuiging van de verwerpelijkheid van oorlog naar verzekering van den vrede voert een voor onze oogen

onafzienbare weg. Eenige aanwijzing dat op dien weg verdere stappen dan die allereerste zullen gezet worden, bestaat er vooralsnog niet. Tegen de tendenzen ervoor bestaan teveel contratendenzen. Alleen wanneer eene zoodanige organisatie van de openbare meening te vormen ware, die, zich bewust was van en opgewassen tegen haar taak tegenover de Staatsmoraal en van welke door geenerlei contratendenzen stappen achteruit te vreezen waren, zou er eene nieuwe belofte kunnen geboren worden. Doch bij de gedachte aan de mogelijkheid daarvan komt men altijd weer in dien vicieusen cirkel terecht, dat eenerzijds de invloedrijke steun der politici niet kan worden gemist en dat anderzijds juist door het speculeeren op dien steun de zoo verleidelijke doch funeste succesjacht bevorderd wordt, waartegen elk verweer tegen de Staatsmoraal doodloopt. Het doet denken aan het den duivel door Beelzebub uitdrijven.

Lugubere, troostelooze woorden, kan men zeggen, wier nut in een tijd als deze al zeer problematisch mogen worden genoemd! En toch, het moge dwaas zijn de droeve tijden die wij beleven, door donkere toekomstschilderingen nog meer te verduisteren, het temperen van een ongemotiveerd optimisme heeft ook zijn nut. Bovendien is het doelloos al te groote waarde te hechten aan verwachtingen, die slechts droombeelden zijn, al behoeft dan ook het wreed verstoren van illusien niet te leiden tot het opgeven van pogingen in de gewenschte richting; het zoude mede als waarschuwing kunnen dienen de verwachtingen niet te hoog te spannen.

In de laatste jaren zijn aan het gezag der leer van de Staatssouvereiniteit zonder twijfel zware slagen toegebracht. Bijzonderlijk Krabbe toonde aan, dat het feit der Staatsoppermacht in werkelijkheid niet bestaat. Nu is ook bij eene materie als deze, de wensch somtijds vader der gedachte. Voor wie in den Staat vóór alles de individueele vrijheid zoekt, vindt die het beste gewaarborgd, bij het ontbreken van een Staat. Men herinnere

zich, dat de staatsideeën bij den jongen SCHILLER, een oogenblik ook bij FICHTE en zelfs bij KANT in een ideaal anarchisme uitliepen. Maar inderdaad is de Staat niet alleen allerminst de eenige machtsbron, in werkelijkheid is zijn macht, althans in verhouding tot de gebruikelijke opinie erover, slechts een zeer beperkte. Toch zal men tegenwoordig altijd iets voor de nog onvolmaakte organisaties van den Staat, de Wetgeving, de Gemeente, of hoe dan ook de leidende lichamen heeten mochten, te verlangen hebben. De vraag is het echter of de propaganda- en actieorganisaties, die voor alle soort politiek en sociaal initiatief hoogst bruikbaar zijn, in de verre toekomst misschien niet die lichamen zullen kunnen missen en de hulp van de organisatie zelf kan komen. Juist onder het régime der nieuwere Staathuishoudkunde heeft de opbloei der organisaties plaats gevonden. Voor de toekomst geheel ondenkbaar, dat de belangrijke daaronder zelf onmiddellijk werkzaam zouden kunnen gaan worden, niet gesubordineerd maar gecoordineerd aan en in vaste samenwerking met de Parlementen of eventueel met vetobevoegdheden, is het niet. Indien de mogelijkheid daarvan inderdaad bleek te bestaan — welke door een Autoriteit op het gebied van organisatie als de Oostenrijksche Justitieminister A. D. Dr. FRANZ KLEIN wordt aangenomen —, zouden de organisaties eventueel boven de politieke partijen uit, hunne functies kunnen vervullen. Verminderde invloed der Staatsmoraal bij de uitoefening der functies zou daarvan het wenschelijk gevolg kunnen zijn. Niet de Staatsmoraal maar een door den aard en het gehalte der organisaties bepaalde collectieve moraal zou den toon aangeven. Wat dan eene stap in de goede richting zoude kunnen beteekenen, inzooverre aard en gehalte der bepaalde organisatie meebracht, dat het rechtsbewustzijn gaver tot uiting komen zou. En wat, wanneer het om het keeren van oorlog ging, beteekenen zou, dat medezeggingsschap kwam aan eene organisatie, waar de anti-oorlogstendenzen het geheele rechtsbewustzijn vervulden, zonder door

respectievelijke contratendenzen te worden geneutraliseerd ; waar dus de vredesideologie grondslag, houvast bestemming zou zijn. Daarvoor zou de samenstelling, naar de wet der psychische gelijkvormigheid ons leert, op twee wijzen begrensd moeten zijn en wel op eene negatieve en op eene positieve wijze. Negatief inzoover, dat de directe vertegenwoordigers van, betrokkenen bij de Staatsmoraal daaraan niet of althans zeer ondergeschikt deel moeten uitmaken ; eene antioorlogsorganisatie, die hoofdzakelijk of in belangrijke mate politieke attaches heeft, kan het weliswaar in macht ver, in bereiking van het met de Staatsmoraal kwalijk overeentebrengen antioorlogsdoel allerminst ver brengen. Op velerlei gebied kunnen politici, wier cultuurwaarde een dankbaar onderwerp van studie zou kunnen zijn, de wereld vooruitbrengen. Niet hier.

Positief moet de samenstelling erop gericht zijn, zoover als dit eene organisatie mogelijk is, van de psychologische menigte aftestaan. In het algemeen hebben organisaties natuurlijk veel met haar gemeen. In beide verdwijnt de individualiteit voor de collectiviteit, beide scheppen geestelijke eenheden. Hier als daar voelen, denken en handelen de individuen vereenigd dikwijls anders dan geisoleerd, terwijl aller ideeën en gevoelens in vereeniging naar dezelfde richting gaan. Verder geven zoowel het gewone massale tezamenzijn als de organisatie hunnen leden machtsbewustzijn en wekken hen tot uitingen en daden op, waartoe zij geisoleerd den moed gemist zouden hebben. Beide plaatsen hunne leden in eenen toestand van hoogere toegankelijkheid, waarbij zij vaak tot elke moreele overgave bereid zijn en het persoonlijk belang gaarne aan het collectieve offeren. Zelfs het onstuimige en bewegelijke der massa, de overdrijvingen van bepaalde inzichten en gevoelens, onverdraagzaamheid tegen de meeningen en verlangens van anderen, de bepaalde trek tot het uiterste, de omslag der de massa beheerschende gedachten in een soort geloof of fanatische overtuiging — dit alles is ook in

de organisaties in meer of mindere mate waartenemen. Verder zijn er tusschen beide soorten echter groote verschillen. Terwijl de menigte vaak de kracht mist impulsen van buiten te weerstaan, evenmin een duurzamen wil als critischen zin heeft, snel van denken tot handelen zonder raisonnement, logica of discussie overgaat, zouden deze verschijnselen in eene organisatie als gebreken zijn aantemerken. Voor de organisatie zijn toch immers juist tegenovergestelde trekken typisch: doel, doelbewustzijn, duurzame wil, overleg, welgekozen tactiek, verheffing van het geestelijk niveau en drang naar zelfheerschappij. In de overeenkomsten tusschen psychologische menigte en organisatie wordt de samenhang tusschen deze met de elementaire maatschappelijke processen, haar ontstaan uit de sociale oerstof, in de verschillen daarentegen de ratonaliseering, de intelligente veredeling der oermaterie zichtbaar.

Zoo is ook voor de hier uitsluitend in aanmerking komende organisatie noodig, dat het elementaire gevoelselement op den achtergrond treedt en zij eene collectiviteit wordt, die meer en meer den geestelijk volrijpen individu gelijkt en zich naar diens beeld vormt. Ze zou zooveel mogelijk op verschillende wijze het collectieve van zijn natuurlijk-psychischen aanleg hebben te zuiveren om, zoover het gaat, toegerust met grootere kracht en praestatievermogen dan den enkelen individu mogelijk is, toch de voordeelen van het persoonlijke te verkrijgen. Kreeg nu in de toekomst zulk eene krachtige antioorlog-organisatie naast de Staatsorganen ook medezeggingsschap, — dan, maar ook eerst dan, zou daarvan groot propagandistisch nut kunnen uitgaan. Propagandistisch nut voor een blijvende oorlogsbeeindiging, zij die dan door Statenbond, Politieleger of hoe ook te verkrijgen. Want reeds vóór de discussie over het mogelijke directe middel, moet in de organisatie, wil zij, naar de wet der psychische gelijkvormigheid, een eenheid kunnen vormen, vrijheid van politieke of diplomatieke smetten gewaarborgd zijn.

Te heerschen vermag de openbare meening, zelfs georganiseerd, in afzienbaren tijd, allerminst. Daarvoor is ze niet alleen te onbestendig, doch al te licht strandend op de gevaarlijke klip van wanorde of gebrek aan overleg, zou haar heerschappij dra tot onzekerheid en anarchie voeren. De Politiek heerscht omdat zij leering, techniek, en vastheid bezit. Ook nu reeds moet zij zich echter naar de publieke opinie richten. Wanneer men echter voorloopig zoover kon komen, dat de openbare meening, die zich in de richting eener humaniseering der Politiek beweegt, zou kunnen medehelpen de Staatsmoraal naar dezelfde richting voort te stuwen als waarheen de individueele moraal zich in den loop der eeuwen reeds voortbeweegt, ook dan ware reeds iets gewonnen.

HEDENDAAGSCHE WIJSBEGEERTE:

STANDPUNTEN EN STROOMINGEN.

HET GELOOF ALS VERSCHIJNSEL IN DE MAATSCHAPPIJ [1]).

Wie zich de weelde kan veroorloven van een ruimen blik op de dingen dezer wereld — door wat wordt die ruimte al niet beperkt?! — een dergelijk mensch voelt, in dagen van rampspoed en druk, nu de oorlogsfuriën over de z.g. beschaafde volkeren losbraken, al de weemoedige waarheid, in het Boek JOB neergelegd, waar de Oostersche dichter den mensch van eene vrouw geboren, kort van dagen en zat van onrust noemt, en met weergaloozen eenvoud zijn klaagtoon vervolgt: „Hij komt voort als eene bloem en wordt afgesneden, ook vlucht hij als eene schaduw en bestaat niet".

Deze onwedersprekelijke onzekerheid van zijn bestaan voert den welbewusten mensch tot zijne eerste onrustigheid. Hij begint de broosheid van zijn bestaan te doorzien. Die „zatheid van onrust" openbaart zich nog meer, zoodra hij, zijne eenzaamheid naar zijn aanleg verbrekend,

---

1) Dr. M. H. J. SCHOENMAEKERS. Het Geloof van den Nieuwen Mensch, 4e druk naar geheel omgewerkt handschrift. Handboekjes Elck 't Beste, onder leiding van L. SIMONS. Uitgegeven door de Maatschappij voor goede en goedkoope lectuur. Amsterdam (1914).

in een gemeenschap van medemenschen treedt. Zij neemt toe door de wrijving waarin hij met anderer hartstochten komt. Uit die wrijving ontstaat de levensstrijd. Zijn natuur gebiedt hem aan een wijziging in zijn onbevredigd bestaan te *gelooven.* Toch blijven onrust en onzekerheid in zijn levenshof onuitroeibare woekerplanten, al wast de geloofsceder naast hem op, die hem beschaduwt tegen 's Levens hittigheid.

Hij wenscht zich iets milders, iets beters, iets vasters dan zijn hard en onbestendig bestaan. Zijn werkzame, dat is hier zijne verfraaiende of dichterlijke verbeelding, steunt dat uit haarzelve gesproten denkbeeld. Het is een onafwendbare zelfbegoocheling ; een droomtoestand, uit het levensbewustzijn zelf ontsproten. Hoe ontstaat dus zijn geloof ? Door de werking zijner verbeelding, die hem verandering voorspiegelt.

Welke opperste drijfveer onderhoudt zijn geloof ? De hoop op bestendigheid na de wisselvalligheid ; de hoop op bevrediging na zijne onbevredigdheid.

Hoe uitgebreider nu het maatschappelijk veld is, waarop hij zich beweegt, des te scherper worden de tegenstellingen tusschen de denkbeeldige wereld in hem, en de werkelijke wereld rondom hem. Zijn onzichtbaar werkend geloof botst tegen de zichtbare werkelijkheid ; dientengevolge begint zijn geloofsevenaar te schommelen tusschen twee polen, die van zekerheid en die van twijfel. Zekerheid brengt hem enkel de weegschaal der ondervinding, waarop de gevolgen van het gebeurde worden gewogen en de oorzaken tot het gebeurde bepaald. De proeven, die hij daarop neemt, kunnen hem aan bepaling van de gewogen waarden helpen, en alzoo hun betrekkelijken prijs doen kennen. Bij die experimentale analyse naar het soortelijk gewicht van de maatschappelijke waarden raakt hij met twee noodzakelijke eigenschappen voor het onderzoek bekend, die zich tot onafwijsbare krachten uitbreiden :

de kracht van het weten, en de kracht van het twijfelen. Hij aanvaardt bij zijn onderzoek dingen, die

hij weet door de ondervinding en hij aanvaardt, om die ondervinding uit te breiden, dingen die hij nog niet weet door de ondervinding, doch waarvan hij hoopt dat zij, de wakkere leermeesteres, hem zal inlichten, d. w. z. de duisternis van zijn twijfel zal verhelderen.

Van daar dat op de door stervelingen bevolkte aarde twee centrifugale krachten in den cirkel van het maatschappelijk bestaan zich doen gelden, die van het weten en die van het gelooven.

Die beiden te willen samensmelten is onbegonnen werk ; ze in gestadige wisselwerking zich te denken, zoodat het weten soms in het gelooven en het gelooven meermalen op het weten uitloopt, is voor het gezuiverd menschenbrein de aanneemlijkste stelling.

Wat voor beteekenis leerstellige, geestelijke genootschappen aan het woord gelooven hechten, welke denkattributen zij aan datzelfde woord toevoegen, welke gelijkwaardigheid zij verleenen aan overeenkomstige woorden mag in deze beschouwing niet gelden — taalkundig nuchter drukt het werkwoord gelooven niet anders uit dan de waarheid van iets aannemen dat nog niet klaar is gebleken, doch slechts door vage, dat zijn onklare gevoelens bestaanbaar wordt geacht. Het geloofwaardige is daarom nooit het klaarblijkelijke. Van daar dat het gelooven een weifelenden zielstoestand van verwachten, hopen, wenschen, vertrouwen of begeeren uitdrukt, die overgaat in den toestand van zekerheid, zoodra de klaarheid van het gehoopte of verwachte blijkt door de vervulling. Alle andere beteekenissen aan de zielswerking van het gelooven gehecht, zijn welige uitspruitsels aan den tronk van het nuchtere stamwoord. En de ware geloovige zal dan ook steeds, wanneer hij buiten scholastieke muren zich denkt, iemand blijven, die het onzekere voor onzeker houdt, zoolang de zekerheid zijn blikken niet klaar is gebleken en daarbij nog aan het schijnbare is gegeven wat het schijnbare toekomt, gelijk de natuurkunde bij straalbreking leert.

Is dus het geloof in 't algemeen een toestand van

onzekerheid waaruit de geloovige geraakt zoodra hij zekerheid bekomt — het bijzondere geloof dat aan godsdienstige vormen is gehecht, het Godsgeloof, dat een verheven doel beoogt: de betrekking te kennen tusschen het eindige wezen en het Wezen der Oneindigheid: dat in zijn diepte onnaspeurlijk Wondergeloof der menschenwereld; dat onrustig zoeken naar een rustig Geloofsideaal is van alle eeuwen, van alle rassen, van alle volkeren, en voor zooveel de geschiedenis der menschheid, een kort oogenblik nog iets anders is dan een aanéénschakeling van oorlogs-zuchtigheid is zij een verhaal van de verschaving harer ruwe zeden door de vlijmscherpe schaaf van het Godsgeloof, dat wonderen van kracht en welvaart, van menschlievendheid, kunst en wetenschap wrocht, doch dusver te kort schoot om den geesel der menschheid, die op de ruggen van millioenen wordt ingebrand *ten bate van enkelen*, te vernietigen. Zoolang het Godsgeloof met zijne legioenen belijders niet het oorlogsmonster heeft geveld — wat nuttigheid kan het hebben dat Joden, Christenen en Moslims een rechtvaardig Schepper belijden!! Wat nuttigheid dat MOZES, JEZUS en MOHAMMED den profetenmantel omwierpen?!

II.

Maar het Godsgeloof ontstond in den loop der eeuwen niet bij spontane generatie; evenals dit geloofsbeeld voor het wetenschappelijk onderzoek viel, viel ook de gelaarsde en gespoorde Godsaanbidder voor de critiek van de overlevering. Zij bracht aan het licht dat de strijdzucht van het aloude menschenras de aanleiding was tot zijn Godsgeloof. De oorlogzuchtigheid van de groep verbreidt zich over den stam, van den stam op de volksstreek en van deze over het geheele ras. De heldendaden van de onderscheiden aanvoerders in de eindelooze krijgen gaan van mond tot mond, van groep tot groep, van stam tot stam. Er worden wonderen van

dapperheid, van list, van volharding verricht of gedicht en de bedrijvers, de machtsveroveraars, de verpletteraars, die eindeloozen jammer zaaien op de aarde, herrijzen na hun afleven als oorlogsgoden aan den hemel, tuchtigers en oppermachtigen, uit het vuur van den kampstrijd door het dichterlijk vuur van mythen, sagen en legenden vergoddelijkt.

Zij, *la folle du logis*, de menschelijke verbeelding, heeft al wat op haar geweten. Zij is de verwenschte Astarte, die onverbiddelijk als het noodlot, den schoonen schijn werpt als een panter haar welpen, millioenen en nogmaals millioenen ten verderve en slechts luttelen ten zegen.

Enkele helden en heldinnen staan aan den geloofshemel als goden en godinnen, die de geboorte van een geweldig godenheir aankondigen. Uit die veelheid zal, naar de wetten van het ordenend verstand [1]), de eenheid rijzen.

Wanneer nu de weelderige verbeelding goden werpt en ze in den hemel plaatst, dan ontstaat tezelfdertijd op aarde een dienst te hunner eere ; ontstaan geloovigen die offerhanden brengen, offervuren ontsteken tot verteedering of verheerlijking van de Geduchten. De zwakke stervelingen zoeken betrekking met het sterkere, met het machtige boven hen, zoeken een hechtsel of steunsel dat hunne broosheid met de kracht der Geduchten verbindt. Hun dienstbetoon wordt eeredienst met uiterlijke plechtigheden om de Vereerden welgevallig te zijn en de schoonheid van hun woonsteê af te beelden. Waar hun hulp wordt ingeroepen rijst het eerste gebed van den sterveling omhoog, is de eerste geloovige geboren. Het geloof van volksstammen, dezelfde zeden, gewoonten en gebruiken aanhangend, is een stamgeloof, dat de gevaren van streek en klimaat sterker maken, naar-

1) Dezer dagen hoorde ik de volgende lezing van Joh. 1 : 1. „In den beginne was het Verstand en het Verstand was bij God en he Verstand was God". Mij dunkt een verstandige verbetering.

mate het in wilder oorden ontstaat en alzoo de verbeelding ongetemder werkt. De geloofsbeelden zijn forscher dan die uit zachter climatologische aandoeningen geboren en die zachtere gevoelens zijn op hunne beurt afhankelijk van de lagere of hoogere trap van beschaving waarop de stam of volksgroep staat. Dat is dan ook de eenige uiterlijke maatstaf voor de onderscheiden groeps-stam-, volks- of rasgelooven. De goden of de god is verhevener, beminlijker, minder ijverzuchtig, naarmate de erfelijke grond waar hij aangebeden wordt, beter beploegd is door het kouter der beschaving. Kannibalen hebben een ander godsgeloof dan barbaren van wapencultuur, maar oorlogsgoden blijven toch langer heerschen op de aarde dan wel voor de ware cultuur is gewenscht en hun aanbidding ontsnapt aan elk mathematisch onderzoek. De volksgoden in oorlog hebben evenwel dit gemeen met de landsgoden in vredestijd dat het geloof in hun macht bovenzinlijk of onverstaanbaar van natuur is en juist daardoor buiten de zinlijke of verstandelijke critiek staat. Gezichten, verschijningen, geluiden, stemmen, gezangen, orakels en orakelspreuken, waar men het geloof als maatschappelijk of gemeenschapsverschijnsel ook ziet optreden, steeds gaat het vergezeld van mysteriën en wonderen, onder- en bovennatuurlijkheden, die verbazing, verbijstering en alleszins verklaarbare verwondering onder de geloofsgelederen brengen. Niets neemt de bovennatuurlijkheid van een godsgeloof weg. Zelfs als het zich natuurlijk aandient, gelijk bij Zon- en Vuuraanbidders, is het geloof bovennatuurlijk en leeft het van geheimzinnigheden. En juist die geheimzinnigheid doet het eeuw aan eeuw bloeien als maatschappelijk verschijnsel. Het onderhoudt in den mensch de hartstocht voor het geheimvolle, voor het duistere van het menschenleven zelf, voor het raadselachtige *waarom* van het bestaan ; voor het labyrinthisch levensdoel der soort en voor het majesteitswezen van enkele exemplaren. Het steunt i. e. w. op de onmacht van elk sterfelijk voortbrengsel tegenover de almacht van de on-

sterfelijke Natuur. Uit die aandoening der afhankelijkheid van de starre Natuur kiemt voor den mensch, door de werking zijner beweeglijke verbeelding, het Geloof. Het geloof is alzoo een verschijnsel dat het natuurproduct de mensch aan zichzelf waarneemt bij het bewustworden zijner afhankelijkheid van de hem omringende natuur. Deze is eindeloos en hij is eindig. Het besef zijner eindigheid beangstigt hem bij het geloof aan de oneindigheid der Natuur en de nietigheid van zijn wezen erkennend, voelt hij vlagen van eerbied bij de grootschheid van het Zijnde, waarvan het ontstaan hem ten eenenmale, het bestaan ten deele onbekend is en het vergaan, door wisseling van organismen, hem slechts van uit vage, verre verten bekend kán zijn. Leven en dood zijn gelijkelijk raadselen voor hem. Zijn eigen ontstaan en bestaan zweeft in sferen van geheimzinnigheid en moge hij al in maatschappijen saamgegroept, enkele groeiïngsverschijnselen van sommige kringen en de elementen daarvan kunnen naspeuren, moge het fabelachtig geschiedverhaal der voorname natiën in het Oostersch en Westersch volken- en statenstelsel, hem naast de inwerking van beschavingsstroomen het imperialisme van het bruut natuur- of krijgsgeweld doen kennen, onwetend staat hij voor en onbekend blijven hem altijd massale groepen van verschijnselen in het menschenleven, waarbij de fijnere kern of het z. g. zielsorganisme is betrokken.

Van daar zijne begeerte naar, zijn saamhoorigheid met het mystische, dat in de verborgenheden zijner eigen natuur ligt verborgen. Het geloof is een uitvloeisel zijner mystische natuurvorming.

III.

Is er dus wèl, aangenomen dat het geheimzinnige inherent zij aan het wezen van den mensch, een ander geloof aan Opperwezens mogelijk dan hetgeen op geheim-

zinnigheid steunt? En zijn niet alle pogingen om het Godsgeloof eener bepaalde menschengroep op z.g. verstandelijken grondslag te vestigen onnutte moeiten of aanmatigende zotternijen?! Want wat ziet men gebeuren? De z.g. verlichte menigte krimpt, wanneer het mysterieuze zich aanmeldt, hetzij dan bij dood of geboorte, in machteloosheid of levensgevaar, evenzeer inéén van angst en aanbidding als de z.g. domme. En als de z.g. domme, in een of ander kerkje saamgehoopt, onder de officie van een Roomsch of Calvinistisch priester, de heiliging van den werkelijken of den zinnebeeldigen Christus ontvangt — gewijde ouwel of gewijd brood zijn hier dezelfde geheimmiddelen — is die vrome menigte dan zooveel dommer, staat zij zooveel verder van een verlicht godsgeloof af dan de positivisten buiten kerkverband verwijderd zijn van de begrippen van den oorsprong der dingen en van de bewerktuiging en werking b.v. van oog en hersencel?! Overal, in bewerktuigde of onbewerktuigde wereld blijft het geheim den mensch omringen en daar dit door alle exemplaren, laat ons zeggen betere exemplaren der soort wordt gevoeld, is er geen reden voor het begrensd verstand, zich te verhoovaardigen, bij zijn minimale kennis van het Onbegrensde, op wat minder minimale hoeveelheid.

Het eerste mysterie in het menschenleven was de dood. Hij bracht den mensch tot het angstbegrip zijner sterfelijkheid en op den heirweg van andere mysteriën.

Het is een gezegde van den welbekenden FUSTEL DE COULANGES [1]), die in Frankrijk een stoot gaf aan de studie der godsdiensten door de ethnographie en wie de onwaardeerbare vondsten op dat gebied over de gansche geletterde wereld noemt, noemt tevens het verband tusschen het mysterie van den dood en het geloof aan 's menschen ontsterfelijkheid. De onrustige sterveling

1) In het midden der vorige eeuw hoogleeraar in de geschiedenis aan de Universiteit te Straatsburg en meest bekend door zijn werk „La Cité antique Etude sur le Culte, le Droit, les Institutions de la Grèce et de Rome (1865).

niet tevreden met het voormaals, waarin hij leeft, wenscht zich een namaals, waarin hij andermaal, maar dan in gewijzigden toestand zal leven. En de geordende monotheistische wereldmaatschappijen zien in de beide geloofsbeelden, die haar beheerschen : God en Onsterflijkheid de artikelen eener algemeene geloofsgrondwet die hun voortbestaan verzekert.

In Christelijk-theologischen zin ging het Geloofslicht uit het Oosten over de wereld op ; het Westen daarentegen heeft de zon der geloofswetenschap zien rijzen. Voor het meerendeel zijn het Westerlingen geweest die de Oostersche godsdiensten en hun ontstaan, hun groei en bloei en hun vergaan hebben bestudeerd ; zijn het Westersche natuur- en taalvorschers geweest, die het verband tusschen de geloofsmythen der Oostersche cultuurvolken overgeplant bij die van het Westen hebben aangewezen en de schrifturen der Klein-Aziatische, Egyptische, Syrische en Perzische godsdiensten tot in de kleinste bijzonderheden van het sectarisch geloofsleven hebben verklaard en ze onder het bereik gebracht van geletterde sociologen, die de wording en verwording, de scheiding en de verbinding van de volksgelooven als een der hoeksteenen van het maatschappelijk wereldgebouw betrachten. Indien, naar een sterk aangevochten oeconomisch beginsel, de mensch is wat hij eet — onaangevochten zal de spreuk zijn dat „de mensch is wat hij gelooft''. Op staatsterrein overgebracht, mag gezegd worden : „de Staat is zooals zijn Godsgeloof is''. Want de invloed dien het Godsgeloof op de wetten, zeden en gebruiken oefent, en daarvoor op het gansche volkswezen, is oppermachtig. De theocratische Staat moge, behalve voor volgelingen van den Roomschen Paus en den Geneefschen wetgever, zijn aantrekkelijkheid hebben verloren — een Europeeschen staat zonder of met een philosophischen God te regeeren en zijne oud-theologische instituten te sluiten, zou tot eene alles vernietigende demagogie als de Terreur voeren, waaruit toch weer een nieuwe Robespierre zou opstaan,

die den Bijbelschen God in rechten zou herstellen. De Christen-vorsten mogen soms hun bidvertrek herscheppen in een heidensch praetorium, zelfs in republieken, bij ontstentenis van bij de gratie Gods gekroonde hoofden, valt het Opperwezen niet te onttronen, en is het bestaan der republiek gemoeid met de gratie van het bestaan Gods. Zijn nog altijd — zeer tot nadeel der cultuurvorming — scepter en zwaard in het monarchale stelsel nauw verbonden, nog nauwer zijn het Troon en Altaar, en het vurig Godsgeloof, gewaand of werkelijk, van een wereldlijken heerscher is in alle Westersche landen niet slechts een der schitterendste kroonjuweelen, maar tegelijk het hechtste gewelf des troonhemels. Les Rois philosophes en les Reines libre-penseuses hebben echter evenals les Papes bon-vivants te bedenkelijke souvenirs in de geschiedenis der Europeesche Rijken achtergelaten, dan dat de nieuwste cultuur-denkbeelden herhaling van hunne regeering zouden wenschen. Zoo blijkt dan ook hier de moeilijkheid de vaan van het geloof in Christennatiën anders te planten dan op evangelischen standaard. En nu doet de vraag zich als vraag des tijds vóór of Dr. Schoenmaekers daarbij vaandeldrager zou kunnen zijn ? Draagt zijn mystisch positief geloof, dat hij den nieuwen mensch zou willen opleggen, of dat hij als maatschappelijk verschijnsel in den nieuwen mensch profeteert, niet een gansch ander karakter ? ! Mij dunkt ja ; ofschoon aanstonds erkend moet worden, dat de practijk des dagelijkschen levens door een 4den druk van zijn geschrift te eischen, goedkeuring hecht aan zijne theorie. Laat ons zien of Dr. Schoenmaekers door propaganda te maken voor een mystisch-socialistisch godsgeloof, ook buiten de kringen van de Mij. voor goede en goedkoope lectuur, aanhangers zal vinden ? Of zijne denkmethode er eene is, die aan scherpe verstandelijkheid wint, wat zij wellicht aan vooropgezette partijzucht moest verliezen ? Het onbevooroordeeld denken kent immers noch kerkelijke noch politieke partijen ?

IV.

Alle kerkgeloofstelsels in z.g. Christelijke cultuurstaten zijn, hoe mystisch van grondslag, toch zoo reëel mogelijk in de dagelijksche practijk. Hun wereldleer paart zich aan een levensleer, die met eenigen goeden wil van den aanhanger, soms op verren afstand van het *desideratum* (Heb uw naaste lief als U zelven ; Zegent ze die U vloeken ; Doet wel aan degenen, die U haten enz. enz.) althans in den regel gebrekkelijk te betrachten is. Ook biedt de werkelijkheid genoegzamen steun dat zij niet al te vurig schrijnt tegen het ideaal en nu het geloofsbeeld, zonder te groote concessiën aan het elementaire, nuchter verstand, kan worden aanvaard. Heb ik een levensbeschouwing, die mij een namalige woning doet zien in het zwerk *boven* mij, dan is zoodanig hersenbeeld volkomen bestaanbaar met het geloof dat ik deze ideale woning nooit kan betrekken alvorens ik dood ben. Daarentegen is mijn geloofsbeeld niet bestaanbaar met den eisch dat mijne handen aan den hemel zelven moeten reiken, alvorens ik hem na mijn afsterven zal kunnen bewonen. Dat is voor mij, door de zwaartekracht beheerscht sterveling, practisch onmogelijk. En bij deze zekerheid heb ik liever heelemaal geen hemel dan een derwijs mij toegezegd wolkverblijf.

Nu vermoed ik dat de adepten van Dr. SCHOENMAEKERS' geloof, in den geschetsten toestand zullen verkeeren, en liever heelemaal geen mystici zullen worden dan, naar zijn doctoraal recept, *wedergeboren* te worden, of, wat ook hier hetzelfde zegt, tot een nieuwe menschheid te behooren. De herleving, die Dr. S. predikt heet een *ware* wedergeboorte, (aan een onware of valsche wedergeboorte zou begrijpelijkerwijs geen zedelijk gewicht worden gehecht !) die omschreven wordt als „*de primitiefste oorspronkelijkheid van den mensch aanschouwbaar te vereenigen met de volkomenheid der allerlaatste cultuur*".

Nuchtere lezers mochten allicht meenen dat de primitiefste oorspronkelijkheid van het zoogdier mensch

in een paradijsachtig naakt bestond, met alle daaraan verbonden schadelijke gevolgen — niets van dat betrekkelijk Eden blijft over als — gelijk Dr. S. leeraart — de nieuwe mensch „de volkomenheid der allerlaatste cultuur" in dergelijken hof moet tentoonspreiden. De oude mensch, dien wij uit het Bijbelverhaal kennen [1]), was niet, gelijk de nieuwe van Dr. S. *volkomen* en buiten de cultuur van eenige smakelijke Oostersche vruchten wordt vrijwel algemeen aangenomen, zelfs in wel onderrichte theologische kringen, dat de algemeene cultuur van het adamitisch tijdperk, naar onze moderne begrippen, niet veel te beteekenen had. In positieve denkmilieux, waar de overleveringen uit dergelijke mystische historieschichten aan het critisch onderzoek ontsnapten, heeft men evenwel nog andere opvattingen. Men brengt de zaligheid van het oord en zijne schuldelooze bewoners in verband met de afwezigheid van het onzalige *moeten*. ADAM's eenige cultuurstaat, zoo redeneert men, is zijn absoluut vrij zijn van wet of voorschrift; is het heerlijk besef zijner grenzenlooze vrijheid; is de verrukking bij het uitleven zijner natuur. Zoodra hij slaaf wordt, is zijn natuurlijk machtsvertoon geknot. En slaaf wordt hij, nadat hij een mystischen Meester gehoorzamend, niet langer de heerlijke vrijheid zijner lusten kan uitleven. Zijne eerste verwondering moge hem, naar SPINOZA leert en Dr. S. hem nazegt, tot bewondering hebben gevoerd, — dat zielsproces ondergaat waarschijnlijk de gecultiveerde mensch, maar de verwonde-

1) En dien Dr. S. ons op positief mystische wijs doet kennen. Zoo zegt hij o.a. over ADAM en EVA: „*de* man en *de* vrouw waren gelukkig. Kinderlijk genoten zij de weldaden der natuur en dachten er niet aan, iets anders te willen doen of te willen zijn dan waartoe hun eigen spontane, natuurlijke menschelijkheid hen riep. Mooier en eenvoudiger dan de bijbel kan men dit niet zeggen: „En zij waren beiden naakt, ADAM en zijne vrouw en zij schaamden zich niet" (Gen. 2 : 25). ADAM en EVA waren onbewust Gods onschuldige schepselen. Zij waren *heilig*". — Dit is zeker een niet onverdienstelijke bijdrage tot de historie van het wel eenigszins door de geleerden verwaarloosd adamitisch tijdperk.

ring van den ongecultiveerde zal wel ontstaan zijn ten oogenblik dat hij de eerste belemmering in zijne vrijheid gevoelde. Daarom is de eerste mensch anarchist en behoort het anarchisme met zijne moderne aanhangers in het Paradijs thuis, evenals de theorie van Dr. S. over de positief-mystische wedergeboorte van den ouden tot den nieuwen mensch.

Wij weten reeds dat zij de „ware" is, bovendien wordt zij door Dr. S. omschreven in de *Inleiding* als een wedergeboorte van de menschlijke waarneming. En die gezuiverde menschlijke waarneming ontstond doordien de eerste *ver*wondering (herhalen wij) van den eersten mensch „*de ruimte instaarde*" en herboren wordt — bij de adepten van het nieuwe geloof — tot welbewuste *be*wondering.

Daar is voor mijn begrip in die herboren menschlijke waarneming, die den eersten mensch in de ruimte verwonderd doet instaren, maar dan herboren in bewonderend object, daar is voor mijn nuchter begrip in deze onklare termen een vervoerende en misschien ook sommige adepten vér-voerende rhetoriek; een soort borduursel op een Spinozistisch patroon, iets wonderspreukigs dat verbijstert, een onmachtigheid om zuivere begrippen zuiver weer te geven.

Alevel uit een *Inleiding* tot een *Inhoud* te besluiten, zou getuigen van het noodelooze van den inhoud en het ligt juist in mijn bedoeling, voorzoover dit mij bij Dr. S' proeven van „positieve mystiek" mogelijk is, den inhoud te verklaren.

De XV proeven van „positieve mystiek", in dit bundeltje vereenigd, kenschetsen den algemeenen geest van hun maker. In Dr. S. treft men een hartstochtelijk bespiegelaar, die om het oude Godsgeloof, waarnaar elke menschenmaatschappij hunkert, omdat zij uit millioenen troostbedelaars is gevormd, nieuwerwetsche guirlandes vlecht. Poëtische guirlandes in den trant van LAMENNAIS, gestikt met Bijbelsche denkflitsen, Heiniaansche en Multatuliaansche brokstukjes en gedachten en stijlfiguurtjes

zoowel aan NIETZSCHE, BEBEL, BÖLSCHE als aan MAETERLINCK, KIERKEGAARD en „de Tachtigers" ontleend. Dat is opzichzelf reeds zeer veel zaaks en bijzonder aantrekkelijk in een tijdperk, waarin onze leer- en weetgierige bourgeois- en proletenklassen onkerksch zijn en als gevolg daarvan aan het philosopheeren zijn geraakt. Ja, de apostel PAULUS wist het reeds, toen hij de Romeinen toesprak: „daar is niemand die verstandig is" en daarom schijnt het dat zoovelen onzer, hun onverstand voelende, henengaan en wijsheid zoeken, begeerig als zij zijn naar Wijsheid.

Dr. SCHOENMAEKERS voldoet op zijne wijze aan den wijsgeerigen drang zijner tijdgenooten ook door dezen vierden druk van „Het Geloof van den nieuwen mensch".

De nieuwe mensch vernemen wij: „behoeft volstrekt niet in alles met zijn tijd mee te gaan. Immers het oude-in-tijd kan in wezen veel frisscher, veel „nieuwer" zijn dan het moderne. Van gisteren of eergisteren zijn soms de modernste versteeningen van onbezielde dingen, terwijl, wat krachtig leeft, eeuwen oud en eeuwen jong kan zijn, nieuw voor altijd". En ten einde nu den herborene, in dezen tijd van herboren SHAKESPEARE (BACON) twijfel, te doen gevoelen dat hij nog positief mystisch in het genie van SHAKESPEARE gelooft, roept Dr. SCHOENMAEKERS uit: „SHAKESPEARE is nog altijd nieuw en... menig modern mensch zonder levensblijheid, zonder bezieling, is deerniswekkend afgeleefd". Is nu dit niet onverdienstelijk axioma een der pijlers van het geloof van den nieuwen mensch, toch komen er meer in het boekje voor, wier solied draagvermogen, bij dezen niet onderdoet. Wanneer men ze onder algemeene soortnamen wenscht te brengen heeten zij „Wijding, Deemoed, Twijfelmoed en Heiligheid". Heeft men de axioma's die Dr. S. daarover stelt tot zich genomen, dan is men wèl nog niet geheel herboren, maar althans ter helfte op den weg naar Damascus. Nog eenige mijlpalen met opschriften „Ascese en Mystieke Moraal", Nieuwe Liefde, Nieuwe Strijd, Nieuwe Godsdienst, Nieuwe Wetenschap"

voeren U „De Koningsmensch" en „de Geestelijkheid" in de armen en gij kunt dankbaar het „Finus coronat opus" schrijven. De vraag des tijds om een nieuw Geloof is door U beantwoord.

V.

Intusschen blijft nog altijd voor U de hergeboorte in uitzicht en zult ge als positief mysticus *niet eerder* kunnen optreden vóór ge de wijding hebt ontvangen en in den kazuifel des magisters met albe en cingel kunt verschijnen voor de leergrage menigte.

Hoe ge die wijding ontvangt en welke leerstellingen en manifestatiën uw positief mystische ziel zal openbaren in leven en werken — de volgende door mij uit „het Geloof van den Nieuwen Mensch" saamgestelde catechismus zal er U over inlichten.

Vraag. Hoe kan ik tot priester van de nieuwe menschheid en haar geloof gewijd worden?

Antwoord. Door mijzelven te ontginnen.

Vraag. Hoe ontgin ik mijzelven?

Antw. Door mij een tempel te bouwen van eigen, beschuttende stilte.

Vraag. Hoe zal die tempel zijn?

Antw. Wanneer hij centraal gesteund wordt door drie zuilen van witte en harde gedachte : deemoed, twijfelmoed en heiligheid, dan zal er niets binnendringen van al wat sjachert en fatsoenlijk doet en lawaai maakt.

Vraag. Hoe wordt ik deemoedig?

Antw. Door mijzelven te vergeten, en de gemeenschap meer te dienen dan mijzelven.

Vraag. Hoe kom ik tot geluk?

Antw. Door het mysterie.

Vraag. Wat is het mysterie?

Antw. Het Leven.

Vraag. Waar bloeit het leven?

Antw. Waar het begrijpen ophoudt en waar geloovig wordt gehoorzaamd aan de inspiratie van het Volstrekt-Onbegrijpelijke.

Vraag. Wat is mystiek ?

Antw. Mystiek is eerst en vooral : actief eenvoudig geloof, levend geloof aan de oneindige waarde van het volstrekt ongekunstelde...... [1])

Vraag. Wat is haar hoofdkenmerk ?

Antw. Het stempel van THOMAS VAN KEMPEN : als mensch gaarne onaanzienlijk te zijn.

Ik wil niet doorgaan met dergelijken catechismus, door mij woordelijk saamgesteld uit de verspreide gedachten van Dr. S. in de eerste hoofdstukken van zijn handleiding tot het nieuwe geloof, dat, behoudens enkele stijlfiguren aan de „Tachtigers" ontleend, veel antieks te genieten geeft en van de Christelijke Stoa weinig afwijkt op het punt van leerstuk en moraal.

Ik wil liever de vraag stellen of de profeet is begonnen met zichzelf te ontginnen ?

En dan zal ik mij veroorloven daarover in hooge mate twijfelmoedig te zijn. Want niet tusschen de regels door, maar in de gedrukte regels zelven, zie ik, op menige pagina van dezen sociologischen catechismus, een klein duiveltje mij toegrijnzen van wraak en wrok, van haat en hardheid en met allerlei verdere demonische streekjes behept. Ik zie de begeerte om met verbittering tegenstanders te honen en een kiertje te openen van de deuren van een scheld-arsenaal op pag. 45 naderen.

Is het oude kleed uitgeschud, de oude gevoeligheid tegenover den vijand bleef in de nieuwe wijding van deemoed tusschen de plooien van den nieuwen toog hangen. Wat verder geleerd wordt over de werkingen der positieve mystiek, doet zelfs mij naar den invloed der onpositieve terugverlangen, al weet ik dat MAETER-

---

1) FRANÇOIS DE SALES heeft haar in zijn *Traiité de l'amour de Dieu* aangeduid als eene heilsbegeerte die meer naar de liefde dan naar de kennis van God tracht.

LINCK in RUYSBROECK c. s. sommige gevoelshoogten dier geloovigen „gevaarlijke rotspunten" noemde, en dat DE LA SAUSSAYE de mystiek omschreef als „een ziekteverschijnsel, een waarschuwend symptoom van gevaarlijke geestelijke krankheid — *niet* een geneesmiddel".

En daarbij komt nog iets : ik kan mij nog eer een eenigszins dragelijke voorstelling vormen van een man als NOVALIS en zijne beroemde middeneeuwsche voorgangers, dan van een profeet die een positief-mystisch materialistisch geloof als Dr. S. predikt in de volgende bewoordingen (pag. 41).

„Volgens haar werkingen zou men de mystiek kunnen verdeelen in *bespiegelende* mystiek ; *fantasie*-mystiek en *lichamelijke* mystiek". Over no. 1 lezen wij : „Is de mystieke mensch voornamelijk een denker, dan zal zijne ziel met haar mystische leven zijn geest doorbeelden tot hooge, spontaan gegroeide wijsheid.

Meester ECKHARDT is een klassiek voorbeeld dezer *bespiegelende* mystiek.

Over no. 2 hooren wij : „Is de mystieke mensch rijk aan verbeelding, dan zal zijn ziel met haar mystisch leven zijn fantasie doorbeelden tot kleurige, spontaan opwellende poëzie.

Over no. 3 eindelijk : „Is de mystieke mensch lichamelijk zeer fijn georganiseerd, dan zal zijn ziel met haar mystiek leven dóórdringen in zijn lichaam, zóó, dat zielekrachten een gedweeën vorm in dat lichaam vinden en zich daardoor kunnen doen gelden ook buiten dat lichaam. Van deze *lichamelijke* mystiek vinden we vele voorbeelden in de levens der „heiligen".

Dat geloof ik graag, want, de Psychologie des Saints raadplegend [1]) en de bladzijde opslaand over de cata-

1) Psychologie des Saints, par HENRI JOLY 5e édit, Victor Le Coffre, 1898.

Het Leven van de H. THERESIA uit het Fransch vertaald, door TH. KWAKMAN Pz. Te Amsterdam bij C. L. VAN LANGENHUYZEN (1908).

leptische H. Theresia kom ik tot het verrassend resultaat dat de drie typen van de extase aller Heiligen wonderveel overeenkomst hebben met de drie genoemde oertypen van het positief mysticisme.

Ik noteer voor de extase :

No. 1 de natuurlijke buitenzinnigheid ; No. 2 de demonische buitenzinnigheid ; en No. 3 de goddelijke zielsverrukking.

No. 1 (de natuurlijke) komt overeen met de lichamelijke mystiek ;

No. 2 (de demonische) met de fantazy mystiek en No. 3 (de goddelijke) met de bespiegelende mystiek.

Daargelaten nu het zielsproces, waardoor de goddelijke van de demonische wordt geëxtraheerd, hetgeen wel een van de diepzinnigste problemen uit de mystische wijsbegeerte zal blijven, daar een allerspitvondigste taal-analyse noodig is om de werking der fantazy van de werking der bespiegeling los te maken — daargelaten dát proces, kan er voor de positieve mystici geen bezwaar zijn zich hunne buitenzinnigheid, naar het Onfeilbaar Woord van de H. Theresia, te denken als een toestand *waarbij de ziel ingesluimerd is over het tijdelijke, maar wakker blijft voor het eeuwige.*

Als zoodanig blijf ik ook het ,,Geloof van den nieuwen mensch'' beschouwen. Het is een geestelijke toestand, waarbij, geheel te goeder trouw, ingedut wordt over het boek van het zoogenaamd Tijdelijke en met gulzigheid de letters uit het boek van het Eeuwige worden verslonden. Iemand die, gelijk Dr. S., het moment voelt, waarop een groep tijdgenooten aan zoo iets behoefte heeft ; iemand die, terwijl hun zielen dreigden te verhongeren, hun het levenwekkend manna vóórhoudt, bewijst een kind te zijn van zijn tijd en tevens een onverdorvenheid van ziel te bezitten, die hem zou kunnen doen uitroepen :

Ik ben een kind
Van God bemind
En tot mystiek geschapen.

Daardoor heeft hij tevens de stelling bewezen dat het geloof mystisch moet zijn om als maatschappelijk verschijnsel te werken.

14 Sept. '14. F. SMIT KLEINE.

BOEKBESPREKING.

Dr. J. A. SCHOUTEN. Over het wezen en de praktische beteekenis der direkte analyses. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van Hoogleeraar in de Wiskunde aan de T. H. te Delft.

Ten tweede male binnen korten tijd kunnen wij melding maken van een intreerede van een hoogleeraar in de wiskunde in ons land, waarin kennis van en belangstelling voor wijsgeerige problemen op den voorgrond treedt. Ook in ons land beginnen dus wijsbegeerte en wiskunde elkander te naderen bij de behandeling van de grondslagen der wiskundige wetenschap.

In deze rede in 't bijzonder treft ons de klare en zelfbewuste kennis van dit moeilijke gebied.

De auteur heeft zijn rede in drie deelen verdeeld, en heeft de beteekenis der direkte analyses behandeld van logisch, van wiskundig en van praktisch standpunt.

In het eerste gedeelte laat de schrijver ons zien hoe het denken van nature en noodwendig bij elk onderzoek gevoerd wordt tot begrippen van algemeene strekking, begrippen die invariant zijn bij willekeurige transformatie, kortom tot kategorieën, zooals deze sedert ARISTOTELES heeten. Bij HEGEL vinden we deze kategorieën tot een systeem vereenigd, welk systeem ons als basis kan dienen om op voort te bouwen bij het onderzoek van al die gegevens, waarmede het weten in een eeuw na hem is verrijkt.

In 't tweede gedeelte behandelt de auteur de kategorieën, die de grondslag vormen van de wiskundige wetenschap in den ruimsten zin, die der qualiteit (noembaarheid) quantiteit (telbaarheid) en qualitatieve quantiteit (meetbaarheid).

Op den basis der quantitatieve kategorieën en kategoriale betrekkingen verheft zich de geheele symboliek der rekenkunde en algebra, der differentiaal en integraalrekening.

De vraag is nu of de wiskunde zich alleen tot deze begrippen der hoeveelheid moet beperken, zooals sommige mathematici meenen,

of dat ze zich ook uitstrekt over die der noembaarheid en meetbaarheid.

Inderdaad wijst de schrijver ons aan, dat 't eenerzijds niet recht mogelijk is voor de wiskunde om zich zuiver tot het gebied der quantiteit te beperken, daar de wiskunde van zelf tot qualitatieve begrippen voert en anderzijds maakt hij ons duidelijk, dat het van veel belang is om bewust en stelselmatig de wiskunde uit te breiden tot de begrippen van qualiteit en maat.

Zoodra men tot een exacte behandeling der geometrische grootheden komt, dient men tot een rationeele symboliseering d. i. tot wiskundige behandeling van elementen en betrekkingen der quali-quantitatieve kategorieën te komen.

In het laatste gedeelte van zijne rede heeft de schrijver de praktische beteekenis van een zoodanige rationeele symboliseering uiteengezet.

Wij mogen er wel aan toevoegen, hetgeen overigens niet in deze rede te lezen is, dat de schrijver in zijn kort geleden verschenen proefschrift over de „Grundlagen der Vector- und Affinoranalysis" daadwerkelijk getoond heeft, welk een verheldering en vermeerdering van kennis kan ontspruiten uit een kategoriale behandeling van de grondbegrippen der qualiatieve (c. q. geometrische) grootheden.

Wij hopen dat de auteur ook de *wijsgeerige* ontwikkeling van de problemen, waarmede hij zich in de toekomst zal bezighouden, aan de belangstellenden zal meedeelen. J. C.

DE RENAISSANCE VAN DE BEELDENDE KUNSTEN IN DE 19E EEUW

Vervolg.

DOOR

DR. A. PIT.

In mijne voorgaande studie [1]) van de 19e eeuwsche schilderkunst noemde ik de meesters in wier werken de nieuwe stroom van het kunstzinnig leven het krachtigst zijn richting vertoonde. Ik wil, ten einde tot een historisch inzicht te komen, de beteekenis van het gebeurde nog eens nagaan.

Ik stelde mij voor, dat met de 18e eeuw zich eene periode had afgesloten, omdat in de verhouding van kunstenaar tot omgeving welke in wezen alle produktie bepaalt, evenwicht was gekomen. Noch het subjectieve, noch het objectieve was in die verhouding toongevend. Bij vooronderstelling van al het voorafgaande had het kunstwerk niettemin aan zelfstandigheid niets ingeboet, zoodat er van gezegd kan worden de periode in haar totaliteit waarlijk te vertegenwoordigen. Een hoogtepunt was bereikt, een daling moest volgen.

De inzinking verried zich in het collectief-subjectieve van het academisme. De kunstenaar onderwierp eigen

---

1) Zie Tijdschrift voor Wijsbegeerte 1914 bl. 141.

persoonlijkheid aan de persoonlijkheid van een gemeenschap. De academie in den tijd van het Fransche keizerrijk wil stelligheid van resultaat, instandhouding van het gewordene. Zij is gekant tegen elke evolutie.

Zoo spoedig nieuwe energie vrijkomt, wordt tegen de academie gestreden. Strijd tegen éénzijdige overlevering, nog vóór krachtige bewustwording van nieuwe inzichten, beteekent het jonge leven.

Allereerst kiest Géricault vrijelijk uit alle voorafgaande meesterwerken leering tot eigen gevoelsuiting; hij is eclectisch alvorens op het einde van zijn leven, door de kunst van Constable tot zich zelf te worden gebracht.

Tegelijk met dat conflict tusschen individu en academische gemeenschap openbaart zich in de beste gevallen conflict in eigen wezen. Ook buiten de academie doet het kunstwerk voorloopig altijd nog denken aan de eene of andere uiting in het verleden. Laten zich nu nieuwe gevoelens krachtig gelden naast het historisch gewordene, dan krijgen wij het verschijnsel van de Romantiek. Niet in de realiteit daar buiten spiegelt zich het ik, maar in de verbeelding van het geheugen. Hoe sterker de persoonlijkheid, des te levendiger de drang alle aandoeningen te mengen met herinneringen en om te scheppen tot ideëele visies. De kunst werd visionair.

De gewoonte met het visioen om te gaan, gaf ontnuchtering, het spelen met het visioen leerde het beheerschen, het caricatuur leerde er om lachen en bracht het verlangen mee het aan de realiteit te toetsen. In de composities van Chassériau bespeurden wij de geleidelijk aan de realiteit zich differentieerende gedachte. In de werken van den beeldhouwer-schilder Barye het plastisch navoelen eener visie van mensch en dier in de natuur. Met Daumier beleefden wij een tot bezinning komen, eene nieuwe bewustwording van eigen omgeving. Na de overmatige waarde welke de kunstenaar aan subjectieve indrukken hechtte, kwam

een rustiger opmerken waarin de factor van het objectieve zich wederom kon laten gelden. De romantiek is te beschouwen als de overgang tusschen het subjectieve academisme en het objectieve realisme.

Dit gebeurde in Frankrijk waar dan ook alles doet verwachten, dat de aesthetische gedachte zich normaal zal ontwikkelen, zonder invloeden van buiten te behoeven. Men doet, naar ik meen, verkeerd door in dit opzicht te zeer den nadruk te leggen op de Engelsche school. Ongetwijfeld heeft met name het voorbeeld van CONSTABLE de techniek van een GÉRICAULT, van een DELACROIX en van menig landschapschilder gewijzigd, maar de kiemen voor alle veranderingen waren reeds in de dialectiek van de Fransche kunstontwikkeling besloten.

Met het oog hierop is het niet ongewenscht, alvorens ons te denken in het wezen der negentiende eeuwsche Fransche landschapschool, nog even rekenschap te geven van hetgeen de kunst van TURNER en van CONSTABLE beteekent. Wij zullen dan, onder andere verschijnselen, toch eenzelfde logisch verloop als in Frankrijk opmerken.

TURNER toont zich aanvankelijk zuiver romanticus. Naast een vereerend vasthouden aan het oude, de plotselinge bloei eener zeer persoonlijke gevoelsuiting, levende van oogenblikkelijke indrukken. Inwendig conflict dus. Heeft in de latere werken het persoonlijke getriumpheerd, wordt daarin de stemming aangegeven door de haastig opgeteekende indrukken verkregen van treffende natuureffecten, dan blijkt de techniek uit de traditie bevrijd te zijn, maar de objectieve waarneming nog onvoldoende om stevigheid aan de voorstelling te geven. Door de kunst van TURNER, in zeker opzicht een op zich zelf staand verschijnsel, wordt geen richting aangegeven, haar invloed bepaalt zich tot wijzigingen op technisch gebied.

Naast TURNER CONSTABLE. Beheerscht door eene sterke liefde voor een bepaalde landstreek, was bij hem de persoonlijke opmerking reeds in den aanvang wel

aanwezig, maar niet bij machte zich te uiten, vertroebeld als de herinnering was door het aangeleerde in de jeugd. Onmiddellijke, onafgebroken arbeid naar de natuur overwint ten slotte de gewoonte van de overlevering. CONSTABLE's wezen kan niet gezegd worden onder het verschijnsel van de romantiek te vallen, hij heeft niet blijvend te lijden onder de dwingende wisselwerking van waarneming en geheugen. Hij toont zich altijd wel overwogen en gemoedelijk, herinnert in zijn latere werken aan de kalme dichterlijkheid der zeventiende eeuwsche Hollanders.

De gezonde boerenjongen, die één fijneren kant van zijn geest tot ontwikkeling had gebracht, bereikte betrekkelijk gemakkelijk een resultaat waarnaar ook juist toen de Fransche kunstenaar zoekende was. Het ietwat boersche van den Engelschman aanvaardde deze als het gewenschte geneesmiddel voor de overbeschaving waaronder hij zich gebukt voelde. Datgeen echter wat in Engeland spoedig veroverd was geworden, omdat daar de kunstenaar geen zwaar wegend nationaal verleden achter zich had, moest in Frankrijk, waar ook den landschapschilder, niet minder dan den figuurschilder, de kunst der voorgangers als het ware in het bloed zat, door langeren tijd bevochten worden.

POUSSIN en CLAUDE GELÉE hebben een bijkans onuitwischbaren indruk achtergelaten waarop de achttiende eeuw met WATTEAU, FRAGONARD, BOUCHER en JOS. VERNET in hoofdzaak had voortgebouwd en die nog krachtig genoeg was, bij het begin der 19e eeuw, om den landschapschilder van de romantische school aan een bruikbare techniek te helpen. Want romantisch waren toen ook de gewaarwordingen welke de natuur bezorgde. Zij werden gevoeld als zeer persoonlijke. Het landschap had waarde voorzoover het de voorstelling van bepaalde menschelijke gevoelens kon steunen. Het sentiment van ROUSSEAU was langzamerhand verworden tot sentimentaliteit. De nuchtere kijk, welken de Engelsche schilder al even grif van de oude Hollanders

had overgenomen als den dichterlijken kijk van RUBENS of den heroïschen en idyllischen kijk der Italianen, zou voorloopig voor de Franschen nog onbegrepen blijven. De eenige die er door gevangen werd, GEORGES MICHEL, kon in zijn tijd geen succes hebben.

De verjonging van het landschap gaat in Frankrijk dus langzamer dan in Engeland. Het liet zich in den aanvang niet aanzien, dat op dit gebied ooit de leiding van de Engelschen zou worden overgenomen. De Fransche landschapschilder werkt in stilte, schijnt zich lang in de aandacht van het publiek met de tweede plaats tevreden te stellen. Maar wie oplettend toekijkt, zal toch spoedig beseffen, dat, reeds bij de eerste worsteling, zich verschijnselen voordoen welke op eene overwinning van verre strekking wijzen. Van den beginne is het gezichtsveld van den Franschen kunstenaar wijder dan dat van den Engelsche. En dit is te verklaren juist uit hetgeen wij zooeven opmerkten. Terwijl in Engeland de schilder zich bepaalt tot het landschap in den meer strikten zin kan zijn kijk eerder een wedergeboorte beleven. In Frankrijk daarentegen, waar het landschap nooit zuiver van den mensch gescheiden gedacht werd, maakt ook de figuurschilder de beweging mede. Ik denk aan COROT, aan MILLET, aan PUVIS DE CHAVANNES. MANET, de groote hervormer, gaat aan de impressionisten van het landschap, aan MONET en zijn groep, vooraf en, tegelijk met deze laatsten, staan ook DEGAS en RENOIR op.

Na ons even bepaaldelijk met het landschap te hebben bezig gehouden, wordt als van zelf de figuurschilder in onze beschouwingen weder opgenomen en wordt de overtuiging ons afgedwongen, dat de belangrijkste verschijnselen op kunstgebied in Frankrijk plaats grijpen. Hebben wij dit toegegeven, dan zullen wij rekening moeten houden met een nieuwen factor, met het begrepen worden van den kunstenaar door het publiek, factor welke zich in de 19e eeuw sterker dan ooit te voren in de geschiedenis der beeldende kunsten laat

gevoelen. Het karakter van de productie wordt er alweer bepaaldelijk in Frankrijk door beïnvloed en geprikkeld.

Nooit en nergens had de smaak van de menigte zooveel moeite dien der kunstenaars te volgen. En dit brengt de eigenaardige Fransche beschaving mede. Wat zien wij? — Van den eenen kant de verbazende geschooldheid, de historische kennis en de wetenschappelijke onderlegdheid van den kunstenaar, eigenschappen, welke hem in staat stellen plotseling zijn techniek en voordracht te veranderen, naar gelang nieuwe kijk op de buitenwereld daarnaar vraagt. Van den anderen kant ook de diep gewortelde aesthetische ontwikkeling van het publiek, waardoor het zich van het goed recht van eigen meening bewust is en waardoor het zich niet voetstoots aan veranderde zienswijze kan overgeven, zooals dat in Engeland het geval was. De intellectueelen onder de kunstenaars hebben met een vast gevestigde gemeenschapsovertuiging te doen. De speciale opvoeding van den vakman houdt hem van den leek verwijderd. Menigmaal, en de grootsten geven het voorbeeld, acht hij bovendien zijne veranderde verhouding tot de natuur van zoo overwegend belang, dat hij zijn voordracht verwaarloost, ja zelfs opzettelijk kinderlijk houdt. Het oogenschijnlijk onhandige van de techniek heeft van Corot tot heden allen baanbrekers in den weg gestaan aanstonds begrepen te worden. Dat onbegrepen zijn steunt in niet geringe mate hun gevoel van zelfstandigheid.

Kunstenaar en publiek hebben beiden de groote traditie der 18e eeuw achter zich. De leek wil echter uit den aard der zaak blijven genieten van wat hij bezit en begrijpt. De vakman gedrongen door zijn krachtiger geestesleven, bestrijdt het historisch gewordene dat hem dan tevens de middelen aan de hand doet aan zijn nieuwe inzichten uitdrukking te geven.

Dat waren de gunstige voorwaarden tot eene continuïteit van gebeuren welke de eigenaardige evolutie van het 19e eeuwsche kunstleven laat zien, evolutie die

zich binnen de Fransche grenzen afspeelt. Slechts bij uitzondering zal een element van buiten den stroom komen versterken.

Maar laten wij het relaas der geleidelijke ontwikkeling niet vooruitloopen.

In de eerste jaren van de 19e eeuw blijft de Fransche geest zichzelf getrouw in het landschap, zooals hij zich dat in het figuur had betoond. Hij ondergaat alleen, zoo hier als daar, eene inzinking.

Een schilder als VALENCIENNES is even deftig en academisch als DAVID, hij blijft volkomen Fransch.

Wanneer het historisme, de teekenende trek voor de eeuw, zich laat gevoelen, dan wordt de kunst van het verleden, ook de niet Fransche, dank zij de deugdelijke opvoeding, zonder gevaar voor eene normale ontwikkeling van het vaderlandsche karakter aanvaard. Bij schilders als DEMARNE zijn vreemde invloeden, die der Hollanders, voorzeker waar te nemen, maar zij liggen niet aan de oppervlakte, zij zijn verwerkt tot iets onmiskenbaar nationaals. WATELET die, in zijn bewust streven om stemming te geven, evenmin verzuimt de oude Hollanders te raadplegen, verloochent toch nooit de Fransche beschaving, hij bestudeert het Fransche land met voorliefde. Het bewonderen van oude en buitenlandsche kunst is als een bijkomende aangelegenheid, het vult aan wat van eigen talent toch reeds verwacht kon worden. Eigen talent bepaalt zeer merkbaar de keuze. Zooals GÉRICAULT en DELACROIX bij hun zoeken in DE CARACCI en VERONESE, in CONSTABLE en BONNINGTON weerklank vonden, zoo gevoelde ook PAUL HUET voor RUBENS en RUYSDAEL en niet minder voor de Engelschen omdat in hem, na eene korte periode van rust, de Fransche geest wederom werkzaam werd in den zin van eene scherpere subjectieve waarneming. Van invloed welke slechts zwakke navolging veroorzaakt kan hier geen sprake zijn.

Ik noem daar PAUL HUET in verband met de herleving van persoonlijke waarneming. Bedenken wij, dat HUET

in 1804 werd geboren, dan begrijpen wij wat die herleving beteekent. In het jonge genot van eigen aandoening dringt zich het individueele in alle uitingen op den voorgrond, de natuur moet een weerklank geven van die aandoeningen. Wij staan weer voor romantische verschijnselen. Niet minder dan PAUL HUET laten zich DECAMPS, over wien wij reeds met een enkel woord spraken, DIAZ en ook JULES DUPRÉ als kunstenaars kennen die de buitenwereld door het waas van hun hartstochten bezien, het geziene met gedachten associeeren welke met het zuiver landschappelijke weinig te maken hebben. Ongetwijfeld is DECAMPS de meest uitgesproken romanticus van de drie ; de onheilspellende luchten welke hij niet na kan laten ook boven zijn meest alledaagsche voorstellingen aan te brengen vinden wij niet bij de twee anderen. Zooals die rustige truffelzoeker met zijn varken, tegen een avondlucht (in het Rijksmuseum), tot een tragische persoonlijkheid wordt gemaakt die vreeselijke mogelijkheden schijnt in te houden, zoo zal noch DIAZ, noch DUPRÉ ons ooit een tafereel voortooveren. Wanneer de eerste zijn landschap stoffeert, dan bedoelt hij meestal niet anders dan aan de zwoele atmosfeer van een bosch-streek iets wulpsch te geven en DUPRÉ heeft geen menschelijke figuren in zijn landschappen noodig, om zijn hartstochtelijke gevoelens mede te deelen ; beiden niet te min leggen hun gemoed en hun ziel in hun schilderij open zoozeer, dat wij, alvorens de gekozen plek in de natuur te bewonderen, doordrongen worden van de geestelijke gesteldheid van den schilder.

Toch gevoelt men nevens de zucht eigen persoonlijkheid op den voorgrond te dringen een steeds sterker wordend verlangen de natuur in al haar bijzonderheden te bestudeeren. Langzamerhand verplaatst zich de belangstelling van het menschelijke naar het natuurlijke, al doende wordt de schilder meer analyseerend objectief. Artisten als TROYON en ROUSSEAU denken eer aan de dingen die zij schilderen dan aan zich zelven, hetgeen

de intellectueelen van den tijd hun zelfs verwijten. CHARLES BAUDELAIRE verklaart maar matig voor een koe of voor een boom, zooals die daar in de wei staan te gevoelen ; hij vraagt in de eerste plaats naar hoogere menschelijke aandoeningen. En toch, wat is de kunst die hij kritiseert nog ver van de onvermengde, zuiver beheerschte mededeeling van gevoelens welke het zien van een koe of van een boom ons bezorgen.

TROYON brak er minder het hoofd over, zijn idealiseeren van de natuur is vanzelfsprekend, hij put naïef weg uit hetgeen hem bij traditie is bijgebleven, maar bij ROUSSEAU proeven wij het onophoudelijk zwoegen van den aanbidder der natuur, van den pantheïst die door de ontzaglijke taal van het ,,buiten'' gedrukt wordt. Het altijd verbeteren van zijn werk, zijn al te groote nauwgezetheid soms, verraadt den man die met de veelheid en de verscheidenheid van zijn waarnemingen nog te kampen heeft, in plaats van ze te beheerschen er soms nog pijnlijk door beheerscht wordt. Zoo beschouwd, voelen wij het werk van ROUSSEAU als de typische overgang van de romantiek tot het objectieve naturalisme. Hij is zich bewust van zijn streven naar het onmiddellijk weergeven van zuiver visueele indrukken, maar hij blijft in zijn bewondering van de natuur de onderliggende partij .

Naast hem toont DAUBIGNY zich geestelijk vrijer. BAUDELAIRE verwijt hem alweer zijne nuchterheid. Wij staan er anders voor en vinden, dat zijn nauwgezette studie toch nog altijd met beleefde overgegevenheid, met zekere urbaniteit gepaard gaat. Hij laat nooit zonder meer den rijkdom van de détails zien, hij verwerkt ze, maakt ze dienstbaar aan den indruk welken hij van het landschap onderging en welken hij wil, dat ook wij zullen ondergaan. Hij beheerscht zijn kunst, maar met zachtzinnigheid ; hij gevoelt zich nog ondergeschikt aan zijn onderwerp.

Men heeft DAUBIGNY wel eens met de oude Hollanders vergeleken. Ten onrechte, mijns inziens. DAUBIGNY

bezocht Holland in '48, maar als een meester die reeds zeker van zijn taak was. Tusschen hem en den zeventiende eeuwer gevoelt men aanstonds alles wat een cultuur van twee honderd jaren op een zelfbewusten geest moet hebben achter gelaten. De Hollander gaf de sterk subjectieve synthese na de analyse der 16e eeuw, bij Daubigny blijft het evenwichtige en zelfs het ietwat sceptische van de 18e eeuw verondersteld, maar wijst dan toch op iets meer eenzijdig objectiefs voor de toekomst.

De landschapschilders met wie wij ons thans bezig houden, behooren tot de zoogenaamde school van Barbizon, een verzamelwoord dat, gelijk men zal hebben bespeurd, met voorzichtigheid moet worden gebruikt. Zooveel personen, zooveel in wezen verschillende talenten. De twee belangrijksten die wij nu gaan bespreken, zijn weer afwijkend van de overigen ; hun werk is door hun fijnere ontvankelijkheid gebleken van wijder strekking te zijn. Wat zij nog met de groep gemeen hebben, is zeker gebondenheid aan de romantiek, gepaard aan hun streven om zich zelven te heroveren, maar evenals de grootsten der tot dusver behandelde figuurschilders, houden de beste hunner hoedanigheden inzichten van geheel nieuwen aard in. Ik bedoel Corot en Millet.

Corot zoude ik den Franschen Constable willen noemen, een Constable die in gunstiger omstandigheden verkeerde, omdat de kunst welke hij van kindsbeen af genoot die van zijn eigen land, van eigen aard was. Wie zijn leermeesters waren ? Allen die in zijn jeugd schilderden, maar in het bijzonder was het Parijs met het straatleven, de theaters, de omstreken. Zijn grootste gave was zijn naïveteit, feitelijk ongerept gebleven door zijn ongeschooldheid. Corot is autodidact. De gelegenheden om, zelfs van heel grooten te leeren, laat hij met kinderlijke onachtzaamheid ongebruikt voorbijgaan. In '26 en '27 is hij te Rome en zet geen voet in de Sixtijnsche kapel. Het werk van zijn meest op den voorgrond tredende tijdgenooten, van Delacroix bij voorbeeld, imponeert hem, maar blijft hem vreemd, Millet is hem een te in-

gewikkelde geest. In den grond, was hij te veel met zijn eigen gedachten bezig om zich voor die van anderen te interesseeren. Zijn studiën gelden uitsluitend de natuur die al zijn krachten in beslag neemt.

Tot het onmiddellijk weergeven van het geziene had hij zich reeds in zijn jeugd gewend : schetsende naar de menschen op straat had het hem gehinderd, dat hij in den beginne nooit anders dan een kop, een stuk van een lichaam thuis bracht. Hij stelde zich toen de taak, al was het ook in vluchtige gebrekkige omtrekken, heele figuren, heele groepen te teekenen, opdat toch vooral eene volledige impressie van het geziene op het papier zou komen.

In zijn geschilderde landschapstudiën, waar het figuurlijke ondergeschikt blijft en hij al zijn tijd voor het werk kon nemen, het geval rustig kon bestudeeren, toonde zich zijn persoonlijke kijk voornamelijk in het preciseeren van de verschillende toonwaarden, waarden welke hij in zijn eerste potloodschetsen niet zelden met cijfers aangeeft. De kleur, meende hij, komt wel van zelf. Niemand nu in zijn tijd had hem dat gevoel voor toonverhoudingen kunnen leeren. De scala van zilveren grijzen is eigen vinding en reeds gedurende zijn eerste verblijf in Rome erkende de jonge Fransche schildersbent hem dan ook als den meester. Inderdaad kan gezegd worden, dat Corot zijn meesterschap reeds in die eerste schetsen toonde, daarin reeds de volle maat van zijn talent gaf. Weinig schilders zijn zich zelven hun geheele leven zoozeer gelijk gebleven ; nauwelijks is er van evolutie kwestie. De verzameling Moreau-Nélaton in het Pavillon de Marsan, te Parijs, laat ons eene kostbare serie van studies zien, de vroegst gedateerde van December 1825, toen hij dus pas in Rome was gekomen, een gezicht uit de campagna, de laatste van '70 en '73. De eerste, het spreekt van zelf, is onhandiger geschilderd, maar de heldere visie, de juiste toonwaardeering zijn ook daar evenzeer als in de latere te vinden, en ook in deze is de schilderwijze ongekunsteld, ik zou

haast zeggen timide, vergeleken althans met het werk van een zoogenaamden „beau peintre” als COURBET, of zelfs als DAUBIGNY.

Zoo men van COROT niet anders dan zijn studies kende, zou men hem voor den modernen kunstenaar kunnen houden wien het voldoende is zijn impressies mede te deelen, maar wij hebben ook nog zijn schilderijen, dat wil zeggen zijn in eigen brein gecomponeerde landschappen, met bijbelsche, mythologische en idyllische voorstellingen. Daarin geeft hij dan den anderen kant van zijn wezen, welke rechtstreeks van den ouden POUSSIN en van CLAUDE LE LORRAIN afstamt.

Toen eindelijk met het succes ook de bestellingen waren gekomen, kon hij vragen of men een studie naar de natuur of wel een gecomponeerd schilderij verlangde, zich bereid toonende het een zoowel als het ander te verstrekken. — Wat zou hij, in zijn hart, liever gegeven hebben ? — ’t Is niet te zeggen ; en men zou zeker den geest van dien tijd geweld aandoen door zonder aarzeling het eerste te vooronderstellen. Naïef als hij was, kwam het zeker niet bij hem op, dat de studie minstens zooveel waard was als de schilderij ; de fictie, de fantasie, dat wil zeggen het opheffen der realiteit in de gedachte en daardoor ook het verwazen dier realiteit, zal ook voor hem een onmisbare factor van een eigenlijk kunstwerk geweest zijn. Eerst in de latere jaren, sedert ’63, zendt hij werk in den Salon dat als uitgewerkte studie, vrij van fictie, zou kunnen gelden. Zijn meesterstuk in dit opzicht : „Le Beffroi de Douai” is van ’71. De enkele naturalistische figuren welke thans zoo hoog geschat worden, zijn nooit anders dan als studies bedoeld. Zij wijken al evenzeer van de figuren in zijn „schilderijen” af als de landschapstudies van zijn composities. De toon heeft daarin iets precies, iets koels dat aan den Delftschen VERMEER doet denken, mist het doezelige, het door atmosfeer omhulde van de bekende idyllische figuren. Zoo hier als daar echter de oorspronkelijke, uit het leven opgevangen houdingen

waarvan hij zich het geheim, gelijk ik zeide, reeds in zijn jeugd, door zijn vlugge schetsen had eigen gemaakt.

De frischheid en onberispelijke vastheid van toon, de spontaneiteit in houding en gebaar van zijn figuren, ziedaar aanwinsten welke COROT's kunst voor de toekomst inhoudt, liever gezegd, ziedaar de resultaten waarin het streven van de jonge Fransche school zich voorloopig uitte.

In MILLET toont de gedachte zich eerst weer min of meer romantisch. Later, in den volrijpen tijd van den meester, toen deze in staat was zich van de zakelijkheid te abstraheeren en de indrukken van licht en ruimte als wezenlijke aandoeningen weer te geven, wordt het moment duidelijk dat tusschen het werken van DELACROIX en het streven der Luminaristen bemiddelt.

In zijn jeugd moet MILLET geld verdienen door te schilderen in den geest der minder goede kunst van de 18e eeuw, maar tegelijkertijd trekt het leven op straat hem aan en vertoont zich reeds eenige overeenkomst met DAUMIER.

Komt hij in den zomer van '49 te Barbizon, waar hij BARYE vond, ROUSSEAU en DIAZ, dan geeft hij zich met hart en ziel aan het boerenleven. Het weidsche van de vrije natuur schijnt hem reeds gepakt te hebben. Eerst echter om de ethische beteekenis van zijn figuren, van zijn landwerkers te verhoogen. Het buitenleven trekt hem aan als het leven waarin de mensch in zijn ware, oorspronkelijke grootheid en goedheid tot zijn recht komt. Hij legt dan alle beteekenis in het juiste gebaar, opofferende de aandacht-verstrooiende onderdeelen, hij verzorgt het silhouet, slechts kleur aanbrengende in groote partijen om het dramatische effect zijner figuren te onderstrepen. Theatraal, gelijk DECAMPS, is hij nooit, maar hij overdrijft toch de waarde van zijn landlieden, wier beslommeringen en gelatenheid, wier huiselijkheid en godsdienstigheid hem aanleiding geven ze tot heroïsche figuren op te voeren. ,,Ses paysans sont des pédants qui ont d'eux-mêmes

une trop haute opinion. Ils étalent une manière d'abrutissement sombre et fatal qui me donne envie de les haïr", schrijft Charles Baudelaire in zijn salon van '59. Baudelaire had het recht dit te schrijven, omdat hij zelf in zijn gedichten getoond had boven de romantiek uit te zijn. Zijn oordeel is voor ons van belang omdat het weergeeft wat zelfs toen als iets opgeschroefds in de kunst van Millet moest treffen. Omstreeks '66 verandert dat, het figuurlijke geraakt op den achtergrond, zijn liefde gaat zuiver uit naar de stemming waarin het buiten-zijn ons kan brengen. Het lichtend uitspansel boven een landschap dat al zijn belangrijkheid aan het wijde van den horizont ontleent, het uitbeelden van ruimte en licht wordt meer en meer zijn eenig doel. En hierin laat hij al het pogen van Daubigny, om van Rousseau niet te spreken, ver achter zich.

Met de jaren vindt hij voor het nieuwe streven steun in zijn gewijzigde techniek. Ook bij Millet vinden wij weer dien eigenaardigen trek, welke ons reeds in Corot zoowel als in Turner en Constable heeft getroffen, namelijk den drang zoo snel mogelijk de tijdelijke effecten in de natuur op te teekenen. Hij bediende zich daarbij van het pastel dat hem in staat stelde, gemakkelijker dan met olieverf voorbijgaande kleuren en nuances vast te leggen. In de tinten met het pastel verkregen, lieten uit den aard van het materiaal de ongemengde kleuren zich gelden en werd alle smoezeligheid vermeden door den frisschen toon van het papier welke tusschen de arceeringen lichtend bleef. Als van zelf kwam Millet min of meer tot de methode der latere divisionisten. Ook bij hem baant de techniek, de gewoonte van het doen, den weg tot nieuw inzicht en nieuw kunnen.

De gevoelens welke in Corot en Millet levendig werden, gevoel voor frischheid en juiste toonverhouding, spontaneïteit van gebaar, het gevoel voor verhevenheid van ruimte, komen weloverwogen tot bewustzijn in de groote figuur die alle wanen van de romantiek heeft overwonnen, die door zijn ideëele kunst de resultaten

van het voorafgaande streven synthetiseert. Ik bedoel PUVIS DE CHAVANNES.

Het is als of het aesthetisch willen, tegelijk dat het zich openbaart in nieuwe praestaties, nog eenmaal in een groot talent er zich van overtuigt, dat het voorafgaande werk vruchtbaar geweest is en zich in een kunst van bevredigende beteekenis kan stellen. Als het karakter van die kunst valt ons aanstonds op het volkomen berekende, het beheerscht hartstochtelijke, het onpersoonlijke.

PUVIS DE CHAVANNES was zeker niet een minder bedreven teekenaar dan INGRES, daarvan getuigen zijn schetsen in het Luxembourg, maar bij hem is het lijnenspel tot de grootste soberheid terug gebracht, dienstbaar gemaakt aan de karakteristiek van de weinige figuren die de gewenschte tafereelen moeten voorstellen. De kleur welke bij DELACROIX een zoo voornamen rol speelt in de verwerkelijking van het drama, wordt bij PUVIS aan den toon ondergeschikt gemaakt, toon welke doet denken aan die waarin de nuchtere studies van COROT zijn gestemd. Het weidsche van de ruimte is gevonden in het rustig verloop der gerekte horizontale lijnen, het stelselmatig zich verwazen van de plans, waarin de werking van alle bijzonderheden, ten bate van de algemeenheid der aandoening gedempt wordt gehouden.

Het evenwichtige samenwerken van figuren en landschap, het voornaamste streven van CHASSÉRIAU en van BARYE, hoeveel volmaakter is dat hier niet bereikt en de monumentaliteit van DAUMIER, als ideëele omwerking van naar de realiteit bestudeerde vormen, wordt door PUVIS als eene vanzelfsprekendheid gevonden, als noodzakelijkheid passende bij de gebondenheid van het groote gegeven der voorstelling. En die voorstelling is niet deze of gene uit klassieke of christelijke oudheid, waardoor het geheugen van den schilder werd overweldigd, maar onverschillig welke waarvan het onderwerp door de omstandigheden of de verlangens van een lastgever wordt genoemd en welke hij dan behandelt

als eene aanleiding zijn innig gevoel voor de goddelijke eenheid van mensch en natuur uit te spreken.

De hooge koelheid van gemoed waarmee hij, zonder voorkeur, het bijzondere beschouwt, doet denken aan het parallel verschijnsel in de letterkunde van den tijd, aan de spectaculaire houding van FLAUBERT tegenover de wereldgebeurtenissen. Zooals FLAUBERT een eenig verschijnsel in de letterkunde is gebleven, zoo is PUVIS DE CHAVANNES het in de schilderkunst. De decoratieschilders, zijn tijdgenooten, zelfs de besten worden door hem zoozeer in de schaduw gesteld, dat zij hier onbesproken kunnen blijven. Bij geen van hen vinden wij een kunst, zoo duidelijk het onmiddellijk uitvloeisel van de gedachte, zoo vrij van alle materialiteit.

Die kunst is dan ook als een van die zeldzame openbaringen te beschouwen, waarvan herhaling niet te verwachten en ook niet te wenschen is, herhaling die allerminst zou passen in een tijd van werkzaam gedachtenleven. Naast een zoo vrijen wiekslag heeft de gedachte zich nog te bepalen. Naast deze synthese moest de analyse haar gang gaan om nieuwe gezichtspunten tot gemeen goed te maken en het vrije gevoel tegenover de natuur tot een kennis te verdiepen.

Wat voor de mannen van Barbizon nog maar een vaag gevoel was, komt afdoende tot bewustzijn in MANET. Bij MANET moet ons opvallen de zekerheid waarmede hij in het Louvre en later gedurende zijn reizen in Holland en Italië die meesters bestudeert en copieert bij wie zijn eigen ingeboren neigingen weerklank vonden. Het zijn FRANS HALS, VELASQUEZ, sommige Venetianen, vooral TINTORETTO, wier helder klinkende kleur-tegenstellingen hem in eigen zoeken steunen. Hij gevoelt ze blijkbaar minder tegenover zich als leermeesters dan wel als oude kameraden die reeds min of meer ten uitvoer brachten wat hij zich voorstelt te doen. Den schilder van wien hij oogenschijnlijk het meest heeft geleerd, den Spaanschen GOYA, bestudeerde hij pas tijdens zijn verblijf te Madrid, dus toen hij een gevormd kunstenaar

was met een eigen manier, toen hij het bekende portret van LOLA DE VALENCE (thans in de verzameling Camondo in het Louvre) reeds geschilderd had. Van hang aan het oude is bij hem nauwelijks een spoor te vinden.

Als leerling in het atelier van COUTURE is hij revolutionair en weet hij al precies wat hij wil. Met zijn meester komt hij heel spoedig in botsing, zooals hij ook in onmin leeft met de officieele modellen die slechts bepaalde academische houdingen wilden aannemen. MANET aanvaardt beider afkeuring zonder den minsten wrevel en weet het gauw buiten hunne medewerking te stellen.

Nauwelijks vier en twintig jaar oud, huurt hij een eigen atelier en werkt zelfstandig, overtuigd, dat zijn visie de ware is. Op de straat, in het volle licht vindt en bestudeert hij zijn modellen. Wat hij ziet en voelt is de vrije werking van kleuren tegen kleuren onder gelijke vlakke belichting, zonder de temperende overgangen van modeleerende schaduwen, zooals het kunstmatige atelierlicht die laat zien. In een zijner vroegste schilderijen, in de „Musique aux Tuileries" van '61, legt hij reeds zijne nieuwe opvatting. De genoemde „Lola de Valence" van '62, het „Déjeuner sur l'herbe" van '63, de „Olympia" van '65, de Fifre van '66 behooren tot de meest beroemde werken en geven inderdaad alles wat zijn kunst beteekent. Dat wil zeggen : als iets ongezochts en oorspronkelijks verwerkelijken zij wat vóór dien al de belangrijke schilderijen van de eeuw tot geschiedkundige momenten merkt, namelijk het streven de natuur weer, vrij van overlevering, op onbevangen, eigen wijze aan te zien.

In het drieste gevoel van zijn macht over eigen aanschouwen, in zijn zekerheid, dat zijn kennis van de natuur door niets kan worden afgeleid, veroorlooft hij zich de weelde, in het merkwaardig doek, „le Déjeuner sur l'herbe, het motief van GIORGIONE te vertolken, het „Concerto" van het Louvre op eigen wijze in een landschap uit de omstreken van Parijs, met Parijsche figuren te laten zien. Radikaler kon hij zijn onafhankelijkheid van alle

vorige gezichtscultuur niet ten toon spreiden. Manet weet zich de wedergeborene die daarom ook de meening en het medegevoel van zijn tijdgenooten kan tarten, die desnoods de natuur geweld kan aandoen om aan de behoefte van zijn nieuwe visie te voldoen. Ik betwijfel of hij ooit dat tafreel van gekleede heeren, ontbijtende in gezelschap van naakte badende vrouwen, heeft gezien. Het was genoeg voor hem de scène van Giorgione nog eens in eigen tijd te willen beleven en het gegeven met eigen oogen te willen genieten, om het ook tot realistisch geschilderde werkelijkheid te brengen.

De schroom van Rousseau, het dichterlijke van Millet, de nederigheid tegenover de natuur van Daubigny wordt hier op zij gezet. De meesterschap is bevochten door een brutaal aanzien van het uiterlijke, zonder moreele overwegingen en de overwinnaar zwelgt van jonge weelde.

Wij zien bij Manet den nieuwen kijk zich het eerst openbaren in figurale voorstellingen; het menschelijk figuur trekt hem het meest omdat zijn kleurgevoel zich daar in de rijkste gamma's kan verlustigen. Maar zijn gretigheid heel de buitenwereld in te lijven bracht hem van zelf ook tot het landschap. Ware het anders hij zoude zich maar half kind van zijn tijd gevoeld hebben en zijn doen was van minder groote beteekenis geweest.

In den zomer van '74 schildert hij zijn eerste doek waarop een riviergezicht hoofdzaak is. Twee figuren in een boot zijn eigenlijk slechts de aanleiding om het flikkeren van de zon op het water te bestudeeren. En de belangstelling in deze nieuwe opgaaf, de te overwinnen moeilijkheden dwingen hem van het onmiddellijk werken naar de natuur niet af te houden. Waren zijn vorige doeken in het atelier geschilderd, naar studies in het vrije genomen, ditmaal zou de zoo ver mogelijk doorgezette studie zelve de schepping zijn welke hij zich in den aanvang gedacht had.

Het werk, ongekend heftig van uitdrukking en fel van kleur, onthutste weer het publiek dat juist eenigszins

begon te gewennen aan de uitingen van zijn vroegere opvatting. Het bezorgde hem daarentegen de sympathie van een groep van jongere schilders, een sympathie die niet slechts tot navolging uitnoodigde, maar prikkelde tot verder zoeken, tot aanvullen van hetgeen den meester ontbrak.

MANET heeft in zijn sterk zich opdringende persoonlijkheid iets eenzijdigs. Zijn kunst brengt één kant van het moderne zien naar voren en veronachtzaamt een belangrijken anderen factor die toch reeds DELACROIX bezig hield : het vloeiende der omtrekken in de atmosfeer, het onderbrokene van kleur en toon. Zelfs in het riviergezicht bij Argenteuil ziet hij zijn kleuren in breede gesloten toetsen. Het was alsof de positief voelende theoreticus, die den slagvaardigen baanbreker aankleefde nog niet heelemaal in het bewegelijke „buiten" thuis was, alsof zijn oog nog niet vrijelijk was open gegaan voor de levende natuur.

Voortreffelijk leermeester echter was hij, juist door zijn eenzijdigheid. Ten minste in dien tijd toen Frankrijk zwanger ging van zoekend verlangen, van scheppend vernuft. In zijn onvolmaaktheid kon hij de ware voorganger worden van de schilders die ik de renaissancisten van de 19e eeuw zou willen noemen, de voorlooper van mannen als PISSARRO, MONET, SISLEY, RENOIR, DEGAS.

In den tijd toen de samenvattende kunst van PUVIS DE CHAVANNES de hoogste uitdrukking bracht van die der Barbizon-school, was het schilderen van MANET, met zijn scherp naturalisme, het Fransche beeldend verlangen komen verjongen. In PUVIS bereikte de kunst wederom een toppunt dat geene evolutie toeliet, omdat navolging verval moest beteekenen. MONET, zoo men wil, greep weer terug, maar om een verder-gaan mogelijk te maken. Zijn hartstochtelijk beschouwen van het enkele leidde de ruimere liefde tot het algemeene in. Zijn persoonlijke kunst vond ontspanning in het objectief onpersoonlijke van de impressionisten en neo-impressionisten.

Claude Monet en den zijnen boezemde alles belang in. Te kiezen behoefden zij niet. „La fenêtre ouverte sur la nature", de eerste de beste blik in het vrije was voldoende den lust en de liefde op te wekken welke den drang tot weergeven van den ontvangen indruk onweerstaanbaar maakte. Elk oogenblik van den dag niet alleen had zijn eigenaardige schoonheid, maar de wisseling zelve van effecten bracht den schilder in verrukking. Het deed zich voor, dat niet door één doek, maar door een serie van doeken, welke het zelfde motief onder verschillende belichting lieten zien, dat gevoel eerst kon worden weergegeven.

In die geestesgesteldheid greep de schilder van zelf naar de techniek welke door de zoekers van het voorgaande geslacht was voorbereid. De nieuwe verhouding tot de natuur, bij uitnemendheid negentiende eeuwsch, werd voortreffelijk gediend door de evenzeer typisch negentiende eeuwsche wetenschappelijke wijze van uitvoering. De manier van Delacroix, later nog gesteund door de theorieën van geleerden als Chevreul, kwam den ziener te hulp.

Zoo is het optreden der impressionisten, naar ik meen, in hoofdzaak te begrijpen. Maar naast de breede, aldus geschetste strooming wijzen nu en dan andere verschijnselen evenzeer op eene verandering in het aanzien der dingen en in de manier om daarvan door het schilderij blijk te geven. Het werken van Delacroix had velen op verschillende wijze beroerd. Ik denk aan een Isabey, aan een Eugène Lami, aan een Constantin Guys, ik denk aan dat zeer groote eenzame talent van Fantin Latour, ik denk voornamelijk aan den Rotterdammer Johan Barthold Jongkind die in '33 leerling van Schelfhout is, al vroeg naar Frankrijk gaat, waar hij tijdelijk onder den invloed van Isabey komt, maar die zich heel spoedig in zijne oorspronkelijkheid leert kennen en dan dadelijk de aandacht trekt van Daubigny en van Diaz en de levendige intelligentie van Boudin aan zich bindt.

In het stedelijk museum te Amsterdam zijn drie schilderijen van JONGKIND: één van '45, een maanlicht, herinnert nog aan den rustigen kijk der oude Hollanders; één van '56, een riviergezicht met schepen, vertoont de weifelende kleuren van de romantische school, maar heeft toch reeds iets heel frisch in het atmosferische; één eindelijk van '74, een straatgezicht in Nevers, door zon beschenen, waar alle grijzen en kleuren tintelen en flikkeren door de kleine uit elkander gehouden arceeringen waarmee zij zijn aangebracht. De drie stukken bewijzen, dat wanneer in een onbevangen spiedend man de tijdgeest werkzaam was, die altijd tot analoge resultaten moest leiden.

Zoo JONGKIND BOUDIN den weg wijst, CLAUDE MONET wordt aan zich zelf geopenbaard door het voorbeeld van BOUDIN. MONET bleef echter ook JONGKIND vereeren, zelfs toen hij gevoeld moet hebben op toch nog vastere en breedere basis te staan. En nu onlangs, met de verzameling CAMONDO, de impressionisten hun intocht in het Louvre gedaan hebben, is terecht voor de prachtige serie aquarellen van JONGKIND een eereplaats ingeruimd. Zij houden zich naast de mooiste stukken van MANET en van MONET. Dit zegt veel. MANET is zeker oneindig veel forscher dan JONGKINC, maar is minder modern van kijk. MONET heeft JONGKIND en MANET in zich opgenomen en is dan ook nog dieper en zelfbewuster geworden, toch zal JONGKIND's kunst ook naast de zijne met vrucht bekeken kunnen worden om te doen beseffen, dat het werk van groote evoluties niet slechts door één enkelvoudigen gang van zaken, maar door vele kleinere factoren mede bepaald wordt.

Terwijl de kunst der impressionisten ons thans als een redelijk, een bijna noodzakelijk verschijnsel voorkomt, als een resultaat dat wij met DELACROIX, in Frankrijk, met TURNER en CONSTABLE in Engeland, reeds hebben zien aankomen, wekte de jonge school, toen zij in '74 voor het eerst tentoonstelde, bij het publiek niets dan wrevel. De benaming van impressionisten werd als een scheld-

woord bedoeld. Toch was voor de ingewijden ook thans weer niets natuurlijker dan dat de schilder, in de zekerheid van zijn technisch kunnen, het voldoende achtte zijn visie in eene synthese, met weglaten van vele onderdeelen te resumeeren. Maar wat ik, terecht naar ik meen, eene renaissance in het beeldend vermogen mag noemen, heeft ditmaal in geen enkel opzicht iets van het naïeve dat de renaissance in de 15e eeuw kenmerkte. De nieuwe uiting van de wedergeborenen van toen had iets kinderlijks, zoo men wil iets onhandigs dat men primitief pleegt te noemen en dat aanstonds weerklank vond bij het publiek; thans was dat anders. Bevrijding van het oude was er in de 19e eeuw zoowel als in de 15e, daar ging het bij slot van rekening om, maar die bevrijding had nu niet het spontane, zij was reeds lang gezocht en gewild, het gevolg eener bewuste worsteling. De waarheid is, dat, gelijk ik er reeds op wees, denken en uitvoeren van den kant der kunstenaars te zeer van technischen aard waren geweest om door het publiek te worden gevolgd. Het is aan het goed recht, aan het redelijke van hun richting te danken, dat de impressionisten niettegenstaande de tegenwerking van het publiek en de materieele ellende waarmede de meesten hadden te kampen, zoo opvallend hun sereniteit wisten te bewaren.

Sereniteit, gemakkelijkheid van doen, opmerkelijke afwezigheid van geestelijke inspanning, onpersoonlijkheid zijn de kenmerkende hoedanigheden der landschappen van PISSARRO, MONET, SISLEY, BERTHE MORIZOT. Het is dikwijls zeer moeilijk de werken dier verschillende meesters van elkaar te onderscheiden. Zij werken als het ware samen, onderwijzen elkaar, leeren elkaar de duizenderlei fijne schakeeringen in de natuur waarnemen en weergeven. Het was voor hen blijkbaar een altijd nieuw vreugdevol ontdekken van het vrije buiten terwijl aan hunne verbeelding geen eischen werden gesteld. Het was een onbevooroordeeld kijken met open oogen dat altijd nieuwe verrassingen bracht, dat de techniek tot deugdelijkheid dwong en buiten alle sleur hield.

Mocht men beproeven eenige dier meesters te typeeren dan zoude ik willen aangeven, dat van allen PISSARRO het minst schijnt te kiezen en te componeeren. Zijn toon is soms wat rauw, hij mist bij wijlen het beschaafd Fransche, maar toont daarentegen een driftige persoonlijkheid open voor alle indrukken. MONET is zeker de rijkste in aandoeningen, zijn blik heeft de meeste ruimte. Zijn kunnen beschikt over de diepst gaande studie. Nooit mist hij houding, ook waar hij recht tegen alle conventie in gaat. Hij was in Holland en schilderde te Zaandam de knutterige huisjes zich spiegelende in het water, maar ook dan is hij nooit burgerlijk. De hooge, koele sereniteit van de natuur te laten gevoelen kon niemand beter dan hij. Waar MONET in het onaandoenlijk knappe soms te ver dreigt te gaan, redt SISLEY weer de school door zijn fijnheid en door zijne verteedering voor het vriendelijke in de natuur. SISLEY doet soms, door zijn grijzen, aan COROT denken en eene vergelijking met den grooten meester van BARBIZON is zelfs zeer nuttig om tot een juister oordeel over beider werk te komen, om voor altijd te beseffen wat er eigenlijk veranderd is. Bij COROT's vertolking van de natuur gevoelt men een kijk op de dingen, onbewust geschoold door al de wetenschap van vorige geslachten, bij SISLEY geniet men in de eerste plaats van het frissche buitenzijn en vraagt zich daarna hoe de schilder ons het genot kon verschaffen. De kunst schijnt hier zich zelve te willen verloochenen ten behoeve van de natuur.

Hetzelfde merken wij op in de schildering van het menschelijk figuur.

Bij al zijn technische bedrevenheid, bij zijn weloverwogen, zeer bestudeerd nadruk leggen nu eens op vorm dan weer op kleur, is de grondtoon van RENOIR's temperament toch die van het zinnelijk genot, het genot zonder bijgedachte. Het geldt het vroolijke, elegante leven der Parijzenaars in de prikkelende atmosfeer van hun omstreken.

Door een gezelschap roeiers, jonge mannen en meisjes

te schilderen in het fijne gezeefde licht onder het zonnedoek van een waranda (verzameling DURAND RUEL, te Parijs) worden onmiddellijk oogenblikken van blij levensgeluk medegedeeld die, als herinnering, later nog verdrietige stemmingen doen wijken. Nooit, geloof ik, kon een realistisch schilderij een zoo weldadigen indruk maken. Wil men voor een kunstwerk nu eens niets meer beleven dan zuiver physiek genot, dan zette men zich voor die naakt figuren, zooals er in de verzameling van den prince de Wagram worden bewaard. Zelfs RUBENS wordt hier overtroefd in het vermogen de poëzie van het dierlijk leven in schildering te brengen. Hier wordt door niets meer aan de verf herinnerd ; alles is levend bloeiend vleesch in het volle licht. En dat zijn niet de eenige tonen welke hij aanslaat. Nooit ook werden er zulke beminlijke kinderportretten gemaakt, nooit werd de onschuldige, verfijnde gratie van het aankomende Parijsche jongemeisje zoo zeer begrepen en geschetst als in die latere doeken, waarvan de twee meisjes voor de piano, in de verzameling DURAND-RUEL en in het Luxembourg, een voortreffelijk exemplaar is. Na eeuwen nog zal RENOIR vertellen van de Fransche beschaving aan het einde der 19e en in het begin der 20e eeuw. Hij zal den menschen nog laten gevoelen wat er in eene Parijsche vrouw omging wanneer zij een bal bijwoonde, wanneer zij in de loge van een schouwburg zat, wanneer zij 's zomers buiten maaltijdde of baadde, wat zij genoot bij het aanzien van een bloem. Wien er vatbaar voor is, zal hij leeren hoe men van het werken kan uitrusten, door zich over te geven aan het rijke leven in de lieve natuur.

Zooals de 19e eeuw een RENOIR produceerde, kon zij dat moeilijk een tweede keer doen. Toch zou het onbillijk zijn te beweren, dat zij met DEGAS minder gelukkig was, al kwam van zelf naast de uitbundige blijmoedigheid wat meer ernst, wat meer bezonkenheid misschien, die na den eersten roes der overwinning zich minder afkeerig toonde van het oude. Reeds had RENOIR zijne warme

waardeering voor INGRES uitgesproken. DEGAS noemt zich een leerling en doelt dan op zijn overheerschenden zin voor de teekening, voor de harmonie van het lijnenspel. Daarbij is echter zijn gevoel voor het bewegelijk atmosferische toch zeker niet minder sterk en in het suggereeren van onderdeelen, door de eigenaardige behandeling van zijn verf, staat hij niet bij de zooeven genoemde impressionisten ten achter.

Ook bemerkt men, dat hij bij het overwegen van sommige compositie-problemen nog dikwijls aan het verleden denkt. Zooals hij zelf INGRES aanroept, zouden wij DAUMIER willen noemen, wanneer wij letten op zijn neiging met volumen te werken, alhoewel wij het klassiek monumentale missen en wij bij een schilderij van DAUMIER voor de uiting van een dichterlijk temperament staan dat de figuren draagt en er de beteekenis van aangeeft, terwijl wij DEGAS uitsluitend getroffen zien door de realiteit van zijn modellen. Want in dit opzicht behoort hij weer heelemaal tot de groep der impressionisten ; zijn liefde voor hetgeen hij ziet, zonder meer, is de zuivere drijfveer van zijn kunst.

Dat nu de realiteit die hem boeit soms iets van het menschelijk tragische te zien geeft en dat de teekenaar die in hem steekt zulks gaarne laat uitkomen, wekt bij ons het vermoeden, dat er eene kentering op handen is, dat, naast de onbezorgde levenslust van de zich gevende, zich verloochenende renaissancisten, wat meer nadenken ook meer persoonlijke gewaarwordingen zal brengen. De verschijning van DEGAS wijst op het werk van CÉZANNE en van VAN GOGH.

Alvorens deze meesters te beschouwen, moeten wij nog op eene eigenaardige overdrijving wijzen waartoe de techniek der impressionisten aanleiding gaf, overdrijving welke zich ook in een ander geval in de 19e eeuw zal voordoen en vele moeilijk te begrijpen verschijnselen op kunstgebied zal verklaren.

Ik deed opmerken, dat de impressionisten de techniek van DELACROIX hebben ontwikkeld. JONGKIND brengt

reeds zijn kleur aan door arceeringen en schuwt den breeden dekkenden toets. Zijn lichteffecten zijn aan die methode te danken. MONET en de zijnen nemen de theorieën omtrent het spectrum in acht, houden rekenschap met de werking van complementaire kleuren en verkrijgen daardoor de verhoogde illusie van hun lichtend coloriet. Hun toets gelijkt evenals die van JONGKIND op de arceeringen van het pastel. De neo-impressionisten, een GEORGE SEURAT, een PAUL SIGNAC gaan tot de uiterste consequenties. Zij willen met ongemengde kleuren, in kleine toetsen of stippen opgezet, met voortdurende toepassing van contrasten, en het zwart angstvallig vermijdende, de werking van het schilderij nog zuiverder en sterker houden. Dikwijls maken de zoo geschilderde doeken een verrassenden, stralenden indruk, maar meestal schijnt toch de vereischte technische inspanning de gevoelswarmte van den kunstenaar gedoofd te hebben. Het divisioneeren of pointilleeren is een niet zeer beduidende, spoedig voorbijgaande, bijzondere richting geweest, terwijl de inzichten der impressionisten thans nog in heel de verjonging van het moderne schilderen te herkennen zijn.

Maar het neo-impressionisme noopt ons nog tot eene andere overweging. Die eenzijdige overdrijving van de wetenschappelijkheid in de kunst laat ons beseffen, dat de theorieën van het impressionistisch naturalisme bij bedachtzame temperamenten tot uiteenloopende resultaten konden leiden. Dat het impressionisme kracht tot verschillende ontwikkeling in zich had. Eene afwijkende zeer belangrijke richting vertoont het streven van PAUL CÉZANNE.

CÉZANNE, schoolvriend van ZOLA, geeft zich, na korte jaren van dwepen met DELACROIX, in bewondering over aan COURBET. In '66 leert hij, door ZOLA, MANET kennen. In '73 komt hij te Auvers-sur-Oise en vindt daar PISSARRO. Zijn opvoeding is dus overwegend naturalistisch. Hij is echter zoozeer schilder in den strikten zin van het woord, dat hij minder belang stelt in de houding van

zijn leermeesters tegenover de buitenwereld dan in de manier, waarop zij zich in hun werk uiten. Hij ziet van huis uit de dingen nuchter aan en gevoelt zich het meest tot de impressionisten aangetrokken, maar het eenige wat hij van hen overnam was de gewoonte van het studeeren en van het voltooien van het schilderij in de vrije natuur. Hij heeft in Auvers al zeer spoedig zijn talent ten volle ontplooid, zijn eigen manier gevolgd.

Impressionistisch is die manier nog te noemen voor zoover zij, door het accent op de hoofdmomenten in kleur en toon te leggen, bijkomstigheden als aanwezig suggereert en dus kan verwaarloozen, maar een PISSARRO en een MONET, gelijk wij zagen, ontleden dan de kleur, zoeken de natuur nabij te komen door eindelooze schakeering van contrasten, maken de omtrekken opzettelijk onvaster, onderbreken alle lijnen. CÉZANNE daarentegen vereenvoudigt en zoekt steun in vastgeteekende, bijkans geometrische vormen. Zijn kunst wil niet het geziene in de natuur in de herinnering terugroepen, maar wil behagen als de verschijning welke hem, naar aanleiding van hetgeen hij zag, voor de verbeelding is komen opdoemen. Zijn zoeken naar de beste manier om zijn visie op het doek te brengen, leidde er langzamerhand toe om die visie van zijn techniek afhankelijk te maken. Waar, zooals gezegd, bij MONET en de zijnen de kunst zich verloochende ten bate van de natuur, maakt CÉZANNE de natuur ondergeschikt aan de kunst. De natuur zoekt hij niet te copieeren, zij is voor hem „motief" tot eigen schepping. Dat motief wordt hem dan weer aan de hand gedaan door den genotvollen blik in het vrije, zonder eenige bijbedoeling.

Zijn kunst is een reactie op het naturalisme, zij is echter allerminst ideëel. Men zou haar veeleer intellectueel moeten noemen.

Ik stel mij voor, dat CÉZANNE aldus te werk ging: de kleuren-harmonie van een landschap gaat hij ordenen, hij begrijpt, dat in de eerste plaats op het doek een samenwerken van kleurvlekken moet verkregen worden

waardoor het oog gestreeld wordt zooals het door een goed gecomposeerd tapijt wordt gestreeld. Daartoe ziet hij groote kleurpartijen welke hij in hoofdzaak nuanceert al naar gelang de kleur zich in het volle licht voordoet, door een reflex wordt beïnvloed, of in schaduw staat. Deze vereenvoudiging bezorgt al dadelijk eene stemming van rust waarbij de aandoening van rijkdom, ten gevolge van de buitengewoon fijne onderscheiding der tinten, toch niet achterwege blijft. Hoogst merkwaardig is de beteekenis welke Cézanne daarbij aan de lucht boven zijn landschappen geeft. Men kan wel zeggen, dat alle schilders vóór hem, bergen, boomen, huizen zagen als zich afteekenende, als staande tegen het uitspansel. Zij zagen onwillekeurig de voorwerpen als hoofdzaak, de lucht als bijzaak. Cézanne wien het te doen was zijn doek gelijkmatig, harmonisch te vullen met kleurvlekken, ziet ook de lucht als eene schakeering, laat ik zeggen van blauwe vlekken, welke niet minder waarde moeten hebben dan de overige. Het gevolg hiervan is, voor hem die eenmaal zijn zienswijze begrepen heeft, een vroeger ongekende aandoening van het atmosferische. Men ademt voor zijn schilderijen, zooals nooit te voren. Wat sommige oude Hollanders, een Ruysdael en een van Goyen trachten te bereiken door de voorname plaats, als uitgestrektheid, welke de lucht op het doek innam, bereikt in veel grootere mate Cézanne door daaraan verhoogde toonwaarde te geven. Hij brengt als het ware den hemel dichter bij ons. Nooit ook maakt zijn compositie den indruk uit twee stukken te bestaan. De gewone atelier-proef, een schilderij ook eens omgekeerd op den ezel te zetten, om te zien of de compositie wel innerlijk evenwichtig is, geeft bij hem altijd een goede uitkomst. In zijn stillevens is hetzelfde het geval, wat betreft de waarde-verhouding tusschen voorwerpen en achtergrond.

Wij staan hier voor eene nieuwe vinding waarvan de strekking voor de toekomst belangrijk kan zijn.

Bij het teekenen van zijn vormen gaat Cézanne, vooral

aan het einde van zijn leven, evenals bij zijn coloriet, vereenvoudigend te werk. Hij ziet de vormen in de natuur als opgebouwd uit bol, kegel en cylinder en hij laat soms vrij duidelijk die hoofdlichamen voelen. Eene overdrijving van deze techniek leidde tot het latere cubisme.

Redelijke navolging of overdrijving van theoretische inzichten daargelaten en in één woord samenvattend wat CÉZANNE ons heeft gebracht, kan gezegd worden, dat hij het schilderij als iets zelfstandigs en niet slechts als eene herinnering aan het in de natuur beleefde heeft willen laten gelden, dat hij het gevoel voor stijl weer heeft levendig gemaakt. Zijn voornaamste leerlingen, een MAURICE DENYS, een EMILE BERNARD hechten hieraan het meeste gewicht.

Laten wij er al weer op letten, dat de stijl welke door CÉZANNE en zijn school wordt nagestreefd niet, zooals de geschiedenis ons tot dusver leert, het gevolg kan zijn van eenen langzamen groei waartoe vele geslachten onbewust medewerkten, maar van het overleg van eenige weinige individuen. „J'ai voulu faire de l'impressionisme quelque chose de solide et de durable comme l'art des musées", zoo drukte hij zich eigenaardig naïef uit.

Het groote oeuvre van CÉZANNE zal altijd met omzichtigheid moeten worden bestudeerd ; hij heeft slechts zelden kunnen bereiken wat hij zich voorstelde te geven. Zijn studies hebben stormen van verontwaardiging doen opgaan omdat zij meer dan andere door zeer speciale overwegingen beheerscht worden. Geschiedkundig beteekenen zij een ommekeer van de aesthetische overtuiging.

Terwijl het belangrijkste streven van de 19e eeuwsche kunst was gericht op het bereiken van een zelfstandige, oorspronkelijke uiting wordt thans weer begrepen wat traditie vermag. Het intellectualisme ziet eigen tekortkomingen en richt zich tegen zich zelf. Met schrik wordt de verwijdering tusschen kunstenaar en publiek gevoeld.

Dat terug verlangen naar eene betere verhouding, dat welbewuste zoeken naar stijl is het groote verschijnsel dat zich thans nog overal laat gelden.

Met dit te constateeren ben ik reeds buiten de orde van mijn onderwerp. Wij zijn in de phase beland die op de eerste renaissance is gevolgd. Zooals in de 15e eeuw na het naturalisme de antieke kunst zich weer liet gelden, lokt nu het klassieke in het algemeen, ontstaat het verlangen naar medegevoel van den kant van het publiek. Tot welke zienswijze dit aanleiding gaf, heb ik hier niet na te gaan.

Ik wil deze studie echter niet eindigen zonder op eene andere persoonlijkheid, naast Cézanne, te wijzen die eveneens door het impressionistisch naturalisme op andere wegen geraakte, die ook zijn indrukken van de natuur naar persoonlijke behoeften wilde omvormen, die ook zelfbewust tot stijl in zijn werken wilde komen. Ik bedoel den Nederlander Vincent van Gogh.

Van Gogh is met Jongkind de eenige Hollander in wien zich de groote internationale strooming, uitgegaan van Frankrijk, laat gelden. Zijn werk vertegenwoordigt, naast dat van Cézanne, het moment van omslag.

Van Gogh heeft op lateren leeftijd zijn roeping gevonden en slechts gedurende tien jaren, van 1880–90, is hij beeldend kunstenaar geweest. Door zijne betrekking tot den kunsthandel had hij in zijn jeugd met eene vrij groote verscheidenheid van buitenlandsche meesters kunnen kennis maken, zij het dan ook meestal slechts door reproducties. Zijn eersten ernstigen studietijd bracht hij in den Haag door. Mauve geeft hem eenige wenken. In '85 gaat hij naar Parijs en komt in aanraking met het werk der impressionisten, later met dat van Cézanne en van Gauguin. Nooit, in geen van die phasen van zijn leerjaren, kan men zeggen, dat hij onder eenigen invloed heeft gestaan. De volbloed Nederlandsche jongen voortgekomen uit een dominé's gezin op de Brabantsche hei, was door zijn hartstochtelijk, ontvankelijk en in zich zelf gekeerd gemoed bewaard gebleven tot oor-

spronkelijkheid en die oorspronkelijkheid bleek voorbeschikt zich aan te passen bij een van die groote stroomingen waarvan doorgaans ons land slechts veel later de beweging bemerkt.

Wanneer men, zooals dat door de kunsthistorici meestal gedaan wordt, VAN GOGH's werk zou willen verklaren uit de invloeden van de meesters onder wier toezicht hij gestudeerd heeft of uit de kunstwerken waarmee hij in aanraking kwam, dan zou men bij hem verkeerd uitkomen. VAN GOGH althans dwingt ons te begrijpen, dat wij slechts die invloeden ondergaan waarop wij door eigen aanleg reeds zijn aangewezen, dat ons werken bij slot van rekening wordt gericht door eene rede waaraan ons willen ondergeschikt is. De land- en tijdgenooten, een DE BOCK, een BREITNER, een POGGENBEEK scharen zich om de meesters der Haagsche school en blijven, elk met zijn persoonlijke eigenaardigheden, in hoofdzaak aan de in Holland verwerkte tradities van de veertig jaren oudere BARBIZON-school getrouw. Zij toonen zich Hollanders in merg en been. Daar komt nu een eigenzinnige jongen, die toch in eenzelfde midden, onder niet afwijkende omstandigheden geboren schijnt te zijn, een ieder afstooten door zijn uit den band springen. Hij wordt door menigeen zelfs als geestelijk abnormaal beschouwd, ja hij gevoelt dat zoozeer, dat zijn eenzelvigheid het niet kan houden en zijn verstand geknakt dreigt te worden door de verkilling van zijn omgeving. In dien jongen is de wereldgeest werkzaam, om zich in nieuwen vorm te openbaren. Al zijn daden, reeds de vroegste, hooren in het verloop van het kunstleven, zooals het zich ver buiten zijn land wil uitspreken. Hij gaat dan naar Parijs om sympathie voor eigen streven te vinden, maar ook daar wacht hem strijd. Hij gaat naar een afgelegen provincie, laat, om toch niet heelemaal alleen te zijn, een kunstbroeder komen met wien hij meent te kunnen samenwerken, het gelukt hem niet rust te krijgen, een breuk is onvermijdelijk. Het noodlot schijnt hem ten slotte tot

verdwazing toe te vervreemden van de maatschappij en toch is zijn productie een bij uitnemendheid redelijke.

VAN GOGH is met recht de geteekende wiens geschiedenis met alle theorieën omtrent invloed van het midden schijnt te spotten. Men zou willen zeggen dat hij op IJsland of in den Caucasus had geboren kunnen zijn en toch hetzelfde gedaan zou hebben.

Van invloeden, buiten die van het willen eener wereldgedachte blijkt nergens.

Met CÉZANNE heeft hij gemeen het aansturen op eene volstrekt nieuwe uiting van het beeldend verlangen en beider streven, dat van den Zuid-Franschen bankierszoon en van den Hollandschen dominé's-zoon is al weer het logisch verschijnsel waartoe het impressionistisch naturalisme, na een vollen bloei, het moest brengen.

De Franschman zoekt naar stijl in eene synthetische vereenvoudiging, den Hollander, toch niet minder zelfbewust, wordt een stijl als het ware opgelegd door eigen lyrische natuur.

Evenals bij CÉZANNE laat ook bij VAN GOGH het subjectieve zich weer gelden. En weer allerminst in romantischen zin. De persoonlijke aandoening heeft hij volkomen in de hand. Zijn waarnemingsvermogen wordt er geen oogenblik door vertroebeld. Hij kiest alleen de oogenblikken waarop de natuur zich op eene hem sympathieke wijze voordoet. Wanneer hij spreekt van een „paysage en colère de mistral", of van een „paysage plat ou il n'y avait rien que l'infini, l'éternité", dan blijft zijn lyrisme zelfs naturalistisch. Het is hem nooit te doen, gelijk het in de romantiek het geval is, deze of gene bepaalde gedachte in voorstelling te brengen. In zijn figuurstudies zien wij zijn sterk menschelijk medegevoel, in zijn landschapstudies een bijkans mystisch besef van eenheid met de natuur de keuze van het onderwerp leiden. Maar is die keuze gevestigd, dan geldt het een zoo objectief mogelijk weergeven van hetgeen met felheid wordt gezien.

De techniek welke bij CÉZANNE een zoo groote rol

speelt, treedt bij VAN GOGH op den achtergrond. „N'est ce pas plutôt l'intensité de la pensée que le calme „de la touche que nous cherchons", schrijft hij aan EMILE BERNARD. Het woord „pensée" zouden wij hier met „gevoel" moeten vertalen. Want het is zijn innig meevoelen met de door wind bewogen boomgroep, of met het golvend korenveld dat hem dien ongewonen slierenden toets ingeeft, het is zijn gloeiend meevoelen in de wonderlijke groen-gele gamma's bij lagen zonnestand welke hem dat vreemde palet doet vinden waarbij toch slechts flauwe herinneringen aan Japansche kleurdrukken een rol kunnen spelen, aan kleurdrukken die eertijds weerklank in eigen wezen vonden.

Ook datgeen wat in VAN GOGH's werk op ons een indruk van stijl nalaat, wordt veroorzaakt wel door de stadige herhaling van bepaalde gevoelsuitdrukkingen op eene zelfde wijze, maar nooit door eene koele vooropgestelde bedoeling, zooals dat bij CÉZANNE het geval was. Steeds krachtiger komt, in de latere jaren zijn stijl voor den dag, wanneer eene innerlijke visie zich los van de dingen heeft gemaakt en de realiteit desnoods heeft omgevormd. „Je ne dis pas que je ne tourne carrément „le dos à la nature pour transformer une étude en tableau, en arrangeant la couleur, en agrandissant en „simplifiant, mais j'ai tant peur de m'écarter du possible „et du juste".

Wil men zich duidelijk maken wat hij daarmede bedoelt, dan bezie men de vrije copie welke hij schilderde naar den „Barmhartigen Samaritaan" van DELACROIX, naar de schilderij „la Herse", of naar de gravures van MILLET. De visie eener mogelijke realiteit ten opzichte van welke hij zich vrijwel in eendere verhouding dacht als DELACROIX of MILLET, wordt door hem toch als eene nieuwe schepping in eigen stijl op het doek gebracht.

In die nieuwe schepping, en zuiverder nog in zijn allerlaatste werken, kwam het lyrische en het natura-

listische te zamen tot iets wat men eene verschijning van moderne mystiek zou kunnen noemen.

Beiden, CÉZANNE en VAN GOGH zijn de producten van den zelf-ontledenden, zelfbewusten geest die niet meer gebukt gaat onder de erfenis van de vorige geslachten, die haar ook niet meer verwerpt, maar haar in zich heeft opgenomen en er zijn voordeel mee doet, omdat hij weet zichzelf te kunnen zijn. Van de twee is VAN GOCH de meest omvattende op geestelijk gebied, CÉZANNE op technisch gebied.

Zullen er meerderen optreden om het veroverde standpunt te handhaven en het streven van genen door een kunnen te verzekeren. Het futurisme, de strijd tegen eigen weten, wijst op een onvermogen in dit opzicht. Maar wie zegt ons wat de toekomst zal brengen ? Voorspellen ligt niet op mijn weg.

Ik heb den lezer vliegens vlug door de eeuw gevoerd, de gebeurtenissen in den tijd groepeerende naar hare betrekkelijke waarde, als factoren eener centrale gedachte. Zelden verdiepte ik mij in dit of dat bijzondere schilderij. Het verwijt dat ik de kunstwerken uit een bepaald standpunt bekeek, wijs ik niet af. Het biographische, het documentaire, het kritische verwaarloosde; of vooronderstelde ik als bekend, ten einde de geschiedkundige synthese beter te doen uitkomen. Ik wilde veranderingen voorhouden van den geest die het leven in de kunst bepaalt, de verhoudingen waarin opeenvolgende schilders tot de natuur, tot de buitenwereld stonden, het eeuwige streven van de kunstenaars zich met die natuur, die buitenwereld één te gevoelen en aan dat gevoel uitdrukking te geven. In het kort, ik heb gepoogd eene geschiedenis van de schilderkunst in de vorige eeuw te vertellen als eene continuiteit van geestelijk verschijnen in altijd wisselende schoone vormen.

Het was een verhaal dat eigenlijk geen begin had. Ik poogde het uit de korte samenvatting van het gebeurde in de voorafgaande eeuwen, zoo geleidelijk mogelijk te ontwikkelen. Ik mocht er geen einde aan maken,

omdat de gedachte nooit ophoudt werkzaam te zijn. Vol van mogelijkheden voor de toekomst waren de laatste werken waarvan ik gewag maakte.

Toen ik in den aanvang er aan twijfelde of de geschiedenis van een tijd dien wij de onze kunnen noemen wel geschreven kan worden, was dat slechts om de welwillendheid van den lezer in te roepen. Want, wel bedacht, gevoelt de historicus nooit dringender den welkomen plicht alle feiten zwevende te houden, als momenten van één gebeuren, dan juist wanneer hij van eigen tijdvak, dat wil zeggen van een tijdvak dat niet is maar wordt, rekenschap wil geven.

HET GEGEVENE EN HET DENKEN

DOOR

Dr. B. J. H. OVINK.

Op de vraag: „hoe komen wij aan onze kennis van de wereld in ruimte en tijd?'' schijnt het antwoord niet moeilijk. Wij verkrijgen deze kennis door waarneming der gegeven werkelijkheid en door denkend verwerken van het waargenomene. Wij werpen als 't ware telkens onze waarnemingsnetten uit, halen den buitgemaakten inhoud aan land, beschouwen en ontleden dezen door ons denken, zien wat hij bevat, en voegen dan het verkregene in den schat van ons weten in.

Gaan wij echter dieper in op de vraag naar de betrekking van het gedachte zijn en het denken; trachten wij de verhouding tusschen denken en waarneming in bijzonderheden te bepalen, dan komen wij spoedig in de moeilijkste problemen. Schijnbaar duidelijke, algemeen gebruikte termen, als subjectief en objectief; een verward bewustzijns-begrip; hardnekkig terugkeerende verkeerde beelden en analogieën, waardoor wij in het onderzoek dezer verst gedreven abstracta een zekere aanschouwelijkheid zoeken te bereiken, brengen ons aanvankelijk altijd weer van de wijs.

Dat onze geest en de buitenwereld substantieven zijn, het denken daarentegen een werkwoord, werkt al terstond désorienteerend. Het zijnde, het object — zegt men — *wordt*

gedacht. Dit klinkt als „deze man wordt bemind”. En evenals nu de man „bestaat” afgezien van en voordat hij bemind wordt, evenzoo bestaat het object, afgezien daarvan en voordat het gedacht wordt. Het wezen van het object, zoo redeneert men, wordt ook door die handeling van het denken niet veranderd of beïnfluenceerd; het zou precies zijn, wat het is, ook al werd het niet gedacht. Want dit denken is louter een bewustzijnstoestand, en het zijn hangt van het bewustzijn niet af. Wat is dan dit kennen en denken, dat het wezen van het object zoo adaequaat uitdrukken zal en er toch zoo geheel buiten staat? Het ligt voor de hand, hier aan een „afbeelden” te denken. De kennis is een soort afspiegeling in het bewustzijn van de buiten het bewustzijn „bestaande” werkelijkheid. Dat spiegelbeeld drukt de werkelijkheid uit, is er van afhankelijk, en toch er niet aan gelijk; en de werkelijkheid bestaat natuurlijk zonder dat er een spiegelbeeld van gevormd wordt. Maar dieper nadenken maakt dit beeld toch weer onzeker. Hoe moeten wij het ons voorstellen, dat het alleen in onze bewustheid zich bevindende de afbeelding of uitdrukking zou kunnen zijn van iets, dat geheel wat anders dan bewustheid is? En verder, gesteld dat het objectief genomen zulk een afbeelding of uitdrukking was, hoe zouden wij dan, die toch nooit buiten ons subject komen, kunnen *weten* dat het dit was, en dus ooit den moed hebben om van *wetenschap* te spreken?

Toch kan men dat beeld van een afbeelden, een reproduceeren eener onafhankelijk van het kennen bestaande „werkelijkheid” moeilijk prijsgeven. Belemmerend is hierbij vooral die onvermijdelijke term van „het gegevene”, dat door het denken „verwerkt” moet worden. Het beeld van een bloot weerspiegelen der werkelijkheid in onzen geest is, zooals men weldra ziet, te gebrekkig. Men kan er zijn oogen niet voor sluiten, dat, wat de wetenschap, die dan toch dat spiegelbeeld zou moeten leveren, in haar geweldigen arbeid tot stand brengt, (bv. de mathematische fysika) niet veel lijkt op

het aanschouwelijk tastbare, dat zich aan onze zinnen opdringt. En verder voelt men ook, dat de geest niet bloot passief wezen kan. Wij moeten opnemen en zelf handelen. Onwillekeurig vergelijken we nu den man der wetenschap met den schilder, die bv. een portret maakt en afwisselend zijn blikken richt op het voorwerp tegenover hem en het doek vóór zich en niet rust voordat hij, wat hij daarbuiten waarnam, op het doek zelf heeft *overgebracht.*

De denker moet in de wetenschap de werkelijkheid ,,uitdrukken". Zoo zegt ook Ueberweg in zijn System der Logik : ,,das Erkennen ist die Thätigkeit des Geistes, vermöge deren er mit Bewusstsein die Wirklichkeit in sich *reproducirt*", en ,,das Menschliche Erkennen (ist) die *Nachbildung* des Wesens der Dinge im menschlichen Bewusstsein".

Dit schijnt ons van den aanvang af evident, dat wij niet door ,,zuiver" denken tot wetenschap komen. Er moet een stof zijn, iets heterogeens, dat tegenover het denken staat en waaraan dit de denkhandeling voltrekt. Wij *maken* de dingen niet zelf. Zij ,,verschijnen" aan ons. Wij hebben te doen met ,,verschijnselen, verschijningen, fenomena", en hebben deze te nemen, zooals zij.... ,,zijn". Wij moeten afwachten, hoe wij hen vinden zullen, m. a. w. zij zijn ons ,,gegeven" en het ,,hoe" van dit gegevenzijn hebben wij door ons denken na te speuren en in onze begrippen ,,uit te drukken".

Onze kennis verkrijgen wij menschen niet door alleen datgene te beschouwen wat wij reeds *in* ons hebben, maar wij halen onophoudelijk 't gegevene van *buiten* in ons en verwerken dat door nadenken *in* ons. Dat komt dus hierop neer : onze kennis is een product van object en subject. Door ,,zuiver" denken komt noch de meetkundige, noch de natuurkundige tot zijn resultaten. De eerste moet de figuren, de tweede de natuurdingen ,,waarnemen", en aan dat waargenomene zijn gedachten vastknoopen, deze daardoor laten bepalen. Of, zooals men ook pleegt te zeggen : onze wetenschap berust op *ervaring.* Naast

het denken speelt in ons kennen ook de zinnelijkheid een rol. Door de zinnelijke waarneming halen wij een *deel* van 't wezen der dingen in ons. Ons denken doet de rest.

Evenals een bakker het meel, dat hij niet zelf maakt maar dat hem in bepaalde quantiteit en qualiteit „gegeven" wordt, door zijn handenarbeid tot brood verwerkt (welks quantiteit en qualiteit dan natuurlijk door die van het gegeven meel bepaald wordt) zoo verwerken wij door onzen denkarbeid de gegeven waarnemingen tot wetenschap.

Dit beeld lijkt niet onaardig. Maar spoedig blijkt het gebrekkige er van. Het meel, dat de bakker verwerkt, is zeer goed op zichzelf denkbaar. Het heeft om te zijn wat het is, de bewerking door den bakker niet noodig. Gebeurt er niets mee, dan blijft het eenvoudig meel, dat wel andere qualiteiten heeft dan het brood, maar er toch als substantie mee op gelijke lijn staat. Hoe zullen wij echter in de wetenschap de scheiding voltrekken tusschen datgene, wat het denken doet en wat het gegevene, *op zichzelf genomen zonder het denken*, is? Overwegen wij de zaak goed, dan zien wij, dat het gegevene om „gegeven" te kunnen zijn, het denken al noodig heeft.

Wat leert ons eigenlijk de waarneming? Zij kan ons niets anders leeren dan het verbonden-zijn van bepaalde zinnelijke gewaarwordingen met bepaalde ruimte- en tijddeelen. Kan nu deze „verbinding" een anderen zin hebben dan een door „een" Ik niet-zonder-elkaar-kunnen-voorgesteld (d.i. gedacht) -worden? En wat kan de „bepaaldheid" anders beteekenen, dan een „zoo-en-niet-anders (d. i. volgens een algemeen begrip) moeten -voorgesteld -worden"? De waarneming leert ons: dit AB is C. Waar haal ik den moed vandaan om datgene, waarop de waarneming gericht wordt en dat mij te voren nog niets gezegd heeft, voor „een" (algemeen gedacht) AB te verklaren, daarmee te identificeeren? Hoe kom ik tot de wetenschap, dat C tot het wezen van AB be-

hoort en daarvan niet gescheiden worden kan? Die noodwendige verbondenheid lees ik toch van de qualiteiten door mijn zintuigen niet af! Aan de qualiteiten is op zichzelf geen andere bepaaldheid dan bij elk hun eigene op te merken, en deze zijn niets dan toestanden van mijn subject. Dat ik ze in zekere verbinding *gewoon ben* te reproduceeren kan geen innerlijk verband van hen uitdrukken. En dat zij op dezelfde of op verschillende ruimte- en tijddeelen betrokken moeten worden en daarmede verbonden, deze bewustheid kan door geen zintuigen in ons komen. Het is een oordeelsdaad, een daad van het denken.

De zaak is, dat ik op een bepaald oogenblik geen nieuwe waarneming doen kan, tenzij 1° de noodwendigheid der verbinding van ruimte, tijd en zinnelijke qualiteiten in het algemeen en 2° zekere algemeene regels van verbinding vast staan en 3° ik reeds een bijzondere kennis heb, waarmede ik deze nieuwe waarneming aanpak. En als nu een bijzondere waarneming niet dan op grond van algemeene denkregels geschieden kan, dan is vanzelf de mogelijkheid buitengesloten dat ik die algemeene regels uit de bijzondere waarnemingen zou kunnen opmaken en afleiden.

Niet het bijzondere, concrete, individueele staat zelfstandig tegenover het algemeene, en wel zoo, dat het algemeene daaruit kan worden opgemaakt en afgeleid en daaraan zijn geldigheid ontleent; maar het bijzondere concrete, individueele heeft deze eigenschappen van bijzonder, concreet, individueel te zijn alleen op grond van het algemeene, wiens bijzonder-concreet-individueele het oorspronkelijk is.

Het is een valsche tegenstelling, onze voorstelling van de aanschouwelijke wereld, zooals deze, als wij de oogen open doen, kant en klaar vóór ons schijnt te staan, kortweg als het „gegevene" tegenover het denken te plaatsen. Die aanschouwelijk gegeven wereld is, om zoo te zeggen, doortrokken van het denken. Zij is, wat zij is, alleen door en voor het denken en kan

ook alleen, omdat zij dat is, het denken voeden en bevruchten. Wat in een waarneming aan kenwaarde zit, dat is er alleen in door het denken. Nooit kan een subjectieve voorstelling veranderen in een begrip. Begrippen kunnen alleen ontstaan uit begrippen.

Hieruit volgt, dat het zijn niet als iets onafhankelijks staan kan tegenover het denken, en dat het denken als kenhandeling niet uitsluitend moet beschouwd worden als een psychische handeling, voorvallende binnen één der twee provincies van het zijnde, nl. het subjectieve, psychische. Er is een noodwendig hooger begrip van „denken" dan het psychologische, nl. het logisch-kenkritisch begrip. En *in* dit denken is het zijn de in den waren, filosofischen zin des woords (niet het bloot aanschouwelijke object, dat men zeer juist het „half-rijpe" genoemd heeft) alleen reëel en *gegeven*. Met dit denken staat en valt het zijn.

Groote moeilijkheden bij het nadenken over ons denken en het object van het denken veroorzaakt het bewustzijnsbegrip. En dit komt niet het minst daardoor, dat wij 1° het onbegrijpelijke willen begrijpen en 2° de fysiologisch-psychologische beschouwing van het bewustzijn zeer licht verwarren met de logisch-kenkritische.

Het bewust-zijn is het grond-mysterie en tevens het familiaarste, quasi meest bekende van al wat bestaat.

Trachten wij het bloote bewustzijnsfeit in het oog te vatten, dan ontdekken wij daarin door analyse drie bestanddeelen. 1° den bewustzijns-inhoud (datgene, waarvan het Ik zich bewust is), 2° de betrekking van dien inhoud op het Ik (bewust-heid) en 3° het Ik, dat zich van een inhoud bewust is. Deze drie bestanddeelen, hoezeer ook door onderscheiding uit elkaar te houden, zijn toch in werkelijkheid ten nauwste verbonden en onafscheidelijk van elkaar. Daarbij bestaat er echter groot gevaar, als men eenmaal deze onderscheiding voltrokken heeft, de bestanddeelen als afzonderlijke dingen voor te stellen, hun samenzijn (wanneer men zich dit wil veraanschouwelijken) door zeer gebrekkige begrippen te

denken, de verbinding door verkeerde beelden te verduidelijken.

Om met het Ik te beginnen, men zou dit geheimzinnig wezen nader in 't oog willen vatten, het willen voorstellen, en dus...... tot bewustzijns-inhoud maken. Maar het ik is juist datgene, wat zelf voorstelt en niet voorgesteld kan worden, nooit bewustzijns-inhoud zijn kan, daar het datgene is, waarvoor alle inhoud inhoud is. En alle beelden, waardoor men het zou willen aanschouwelijk maken, zijn nergens anders dan aan den inhoud ontleend en voeren licht op dwaalwegen. Men zou dieper willen gaan dan dit Ik, en zien, waar het op „rust" ; men zou het uit nog iets anders willen afleiden. Het kan toch niet zoo maar in de lucht zweven, denkt men. Sommigen, die niet diep genoeg nadenken, voelen zich bevredigd door de gedachte dat het Ik aan een lichaam verbonden is en daaraan een steunpunt heeft. Het lichaam heeft dan natuurlijk geen steunpunt noodig, daar het „is", existeert. Maar voor wie inziet, dat dit heele lichaam dan toch zelf inhoud is van het Ik, is bovengenoemde materialistische troostgrond onvoldoende.

En wat datgene betreft, waarvan het Ik zich bewust is, men moet het wel „inhoud" of iets dergelijks noemen.

Maar ook hier is het beeld gevaarlijk. De inhoud van een beker, bv. de wijn of het water, bestaat afzonderlijk en heeft den beker niet noodig. Maar de bewustzijns-inhoud is buiten (afzonderlijk van) een Ik een ondenkbaarheid. Toch komt men er licht toe, dien inhoud als iets opzichzelfstaands te beschouwen, iets dat er al *is*, en waar dan het waargenomen- of gedacht-worden als iets toevalligs en bijkomstigs aan toegevoegd wordt. Want in dien inhoud op zichzelf is niets van een Ik te ontdekken. Vandaar dat wij er zoo gemakkelijk van abstraheeren.

„Rood", „zuur", „ruimte", „tijd" — wat hebben zij met dat abstracte Ik te maken! In hun „wezen" is niets van een Ik te vinden. Niet het Ik is rood, niet het Ik is ruimte, maar „rood is rood" en „ruimte is ruimte" —

zou men zeggen! En toch beteekenen zij: „rood voor een Ik", „ruimte voor een Ik" etc. Wij kunnen ons van geen zijnde eenig denkbeeld maken, dat niet tot een Ik in betrekking zou staan. En wij mogen er ons niet over verbazen, dat zoo iets als „rood" of „ruimte" bewustzijns-inhoud worden kan, en ons afvragen hoe het Ik het toch wel aanlegt om zulke vreemde inhouden, die het immers zelf niet *is*, in zich te krijgen. De bewustzijns-inhouden komen niet van buiten in een Ik, zij *zijn* niet anders dan in een Ik. Hierin bestaat juist het mysterie van het bewustzijn. Sommigen plegen zich steeds weer met verbazing af te vragen, hoe toch zulk een oneindig, vreemdsoortig wezen als de ruimte ons bewust kan zijn, *in* ons Ik (dat zij zich, omdat het zelf niet ruimtelijk is, als een soort punt voorstellen) in komen kan. Ten nauwste hangt met deze onwetenschappelijke vraag samen: een bepaalde soort van verwondering over de oordeels-daad en de zucht om deze uit iets nog oorspronkelijkers af te leiden, in haar wezen als het ware te zien ontstaan. Hoe legt het bewustzijn het aan om iets te beweren over A en B, dat het toch niet zelf is, waarvan het toch toto coelo verschilt? Waar haalt het den moed vandaan om van iets, waar het toch tegenover staat, waarvan het door een diepe kloof gescheiden is, welbewust het oordeel uit te spreken: „A is B"? Hoe verricht het Ik die kenhandeling om het object, dat daar tegenover hem staat, beettepakken en in zijn wezen door te dringen? Men zou het oordeels-mechanisme geheel willen blootleggen en ontleden, de synthese in haar totstandkomen willen gadeslaan! Maar hoe zou men dat kunnen, dan juist door die oordeelsdaden te verrichten, welke men verklaren en begrijpen wil? De oordeelsdaad, het bewust-zijn van het zoo-en-niet-anders-zijn van een bepaalden bewustzijns-inhoud is niet verder af te leiden en moet als het fundamenteele mysterie beschouwd worden.

Wij kunnen alleen zeggen: „dat beteekent het, dat wij een bewust Ik zijn, dat wij vermogen te weten en

te zeggen, hoe een bepaalde bewustzijnsinhoud *is*". Door de gewoonte pleegt men het voorbij te zien, welk een ondoorgrondelijk geheim het is, dat wij zoo iets eenvoudigs als „rood is rood" kunnen zeggen, en dus dat rood-wezen kunnen fixeeren, identificeeren en van blauw, dat niet rood is, kunnen onderscheiden. En deze onbegrijpelijkheid is bij „rood" precies even groot als bij „ruimte" of de voorstelling „God" of „wereld" en wat er verder nog in ons bewustzijn wezen mag. Bij „rood" echter vindt men het minder merkwaardig, omdat men de dupe is van een valsche subjectiviteitsvoorstelling. „Rood" denkt men, „is zuiver subjectief, is *in* het subject", en dan is het voor het subject natuurlijk ook geen kunst, om datgene wat *in* hem is, beet te pakken en te kennen. Maar „ruimte", „wereld" — die zijn *buiten* het subject, en daarom lijkt het zoo vreemd, dat zij er op een zekere wijze ook *binnen* kunnen komen. Intusschen, wij hebben reeds gezien, dat men met dit „binnen" en „buiten" voorzichtig zijn moet. In een zekeren zin is alles „binnen", in een anderen zin is alles „buiten" het Ik.

Hoe weten wij dus van eenig ding, wat het ook zijn moge, iets af? Doordat wij het in ons bewustzijn aantreffen. Hebben wij het nu in onze macht, wat wij in ons bewustzijn zullen aantreffen? Neen, wij moeten, naar het schijnt, afwachten wat het bewustzijn ons opdringt. Hadden wij nooit „rood", „ruimte", „beweging", „verandering" etc. in ons bewustzijn gehad, wij zouden niet weten, dat er zulke dingen bestonden. En hier komen wij vanzelf aan het begrip „ervaring" met al zijn moeilijkheden. Als ons bewustzijn dan zoo vreemd ingericht is, en wij tegenover den zich opdringenden inhoud volkomen machteloos zijn, dan kan er, lijkt het, van een „weten" in den strengen zin des woords bij ons geen sprake wezen. Wij kunnen niet, boven den tijd staande, van een A in de ruimtelijk gegeven wereld zeggen dat het B is, want die geheele inhoud met alle A's en B's kan ons ont-

trokken worden en door anderen inhoud vervangen, ons heele bewustzijn (dat wij onszelf niet gegeven hebben en van welks oorsprong wij niets weten) kan verdwijnen of veranderd worden. Wij kunnen bij de toekomst alleen van *waarschijnlijkheid* spreken en zeggen dat A waarschijnlijk B wezen zal, omdat het tot dusver steeds als B feitelijk in ons gevonden, subjectief doorleefd, d. i. „ervaren'' is. Wij kunnen geen wetenschap hebben, maar alleen ervaring. Ongetwijfeld, kennis als bewustzijnsverschijnsel, als subjectief gelooven, als het feitelijk ervaren van een overeenstemming van het ons opgedrongene gegevene met de door redeneering gevonden wetten — dat is geen inbeelding. Dat wij waarnemen, denken, iets als waar, als geldig constateeren en uitspreken, dat staat als psychisch feit onwrikbaar vast. En evenzoo, dat wij (en alle geslachten vóór ons) ons geweldig inspanden en meenden door die inspanning steeds verder te komen, ook dit is onbetwijfelbaar. Maar hoe kunnen wij, die toch altijd binnen onzen eigen geest blijven en de wereld niet gemaakt hebben, er ooit zeker van zijn, dat wij het *recht* hebben onze subjectieve begripsverbindingen een „weten'' te noemen, dat met onze voorstellingen werkelijk objecten „overeenstemmen?' Een kriterium van weten is het voorspellen. De wetenschap moet het eeuwige, voor altijd geldige, kunnen bepalen. Als iets werkelijk kennis is geworden, dan is het *mijn* toestand, dan kan *ik* er vrij over beschikken. Ik moet dan niet meer naar het buiten mij zijnde behoeven om te kijken, maar moet, in mij *zelf* blijvende, kunnen zeggen: „zóó zal het gaan''. Voldoet echter onze wetenschap aan dezen eisch ? Kunnen wij werkelijk bewijzen, dat er dieren, planten, mineralen, licht, elektriciteit wezen *moeten* en wezen *zullen* en dan, dat zij juist dèze eigenschappen moeten hebben ? Neen, dit alles is ons opgedrongen ! Wij hebben geen inzicht in het eeuwig en onveranderlijk *wezen* van deze dingen, zoodat wij vandaar uit redeneerend, de noodwendigheid van hun zijn en hun zóó-zijn zouden kunnen aantoonen. Alle wetenschap schijnt te bestaan in

het bewustzijn van plaats gehad hebbende regelmatigheden en de neiging deze regelmatigheden daarom voor de toekomst weer te verwachten. Evenmin kunnen wij bewijzen dat er zoo ingerichte bewustzijns als de onze wezen moeten. De verhouding van onzen geest tot ons lichaam is ons tot dusver een verbijsterend raadsel. En nu is zoowel in de natuur als in ons bewustzijn alles in voortdurende verandering. Wij hebben noch de toekomst der natuur, noch die van ons bewustzijn in handen. Wij moeten eenvoudig afwachten, wat zich aan ons opdringen zal. Hoe kunnen wij dan zoo overmoedig zijn, om alleen met behulp van de begrippen van onzen geest van nu, iets over de toekomst van natuur en geest te willen beslissen!

Op deze bezwaren is terstond het volgende te antwoorden. Zeker, als de natuur in ruimte en tijd onafhankelijk was van ons denkend Ik, dan zouden wij het wel uit ons hoofd laten om ons daarvan wetenschap te willen verwerven. Maar zoo is het niet. Evenals men in zekeren zin zeggen kan: de sterren zijn buiten ons, zoo kan en moet men in een anderen, dieperen zin zeggen: de sterren zijn binnen in ons. Wie dit al te ongerijmd vindt, houdt er een verward bewustzijnsbegrip op na. Deze paradoxale uitdrukking brengt ons levendiger ons Ik-mysterie tot besef. — En evenmin is alles in de natuur vergankelijk en vervloeiend. Er is in haar één ding eeuwig en onveranderlijk, en dat is hare *wetmatigheid*. Deze wetmatigheid komt haar als noodwendige eigenschap toe. Zij moet er wezen, want zonder haar zou een ruimtelijk-tijdelijk-Zijn niet bestaan. Is het denkbaar, dat *in* ruimte en tijd iets zou zijn of plaatsgrijpen (veranderen), wat niet volgens een wet, een regel zou zijn of plaatsgrijpen? Wie dit zegt, heeft zich niet duidelijk gemaakt, wat een „zijn *in* ruimte en tijd" beteekenen kan. Het kan niets beteekenen, dan dat elk bestanddeel van wat zich daarin vertoont, op de hem toekomende plaats gezet wordt, op bepaalde wijze van al het andere afgezonderd en tevens daarmee verbonden is.

En dit beteekent weer niets anders, dan dat het in die ruimte en tijd geordend wordt volgens een regel, een wet, welke in een begrip is uit te drukken. Men kan dan ook niet de skeptische tegenwerping maken, dat wetenschap van het in tijd en ruimte zich vertoonende onzeker zijn zou en daarbij toch tegelijk nog een empirische realiteit in tijd en ruimte laten bestaan. Wie een weten van de ruimtelijke natuur betwijfelt, betwijfelt daarmede tevens het bestaan dezer ruimtelijke natuur zelf. Zelfs als er een alle natuur en bewustzijn omkeerende revolutie plaats had, dan zou deze toch plaats vinden volgens wetten, die behooren tot hetzelfde systeem van natuurwetten, dat wij nu kennen, en zij zou eventueel in begrippen uit te drukken zijn. Ook deze wetmatigheid zou alleen voor een denkend Ik bestaan! En wat onze menschelijke wetenschap betreft: zeker, zij is nog in wording; aldoor veranderen de meeningen en de theorieën. Maar wat niet verandert, dat is de richting, waarin zij zich beweegt en haar vooruitgang. Al wat er in haar veranderd en gewijzigd wordt, geschiedt alleen om haar des te vaster en onveranderlijker te maken. En alle nieuwe nog zoo revolutionaire inzichten, zij komen toch uit de oude inzichten voort en kunnen alleen bestaan door deze te verdringen. Het minder-ware, het weten van geringeren rang, het is toch een onontbeerlijk stuk van den weg, dien de wetenschap heeft af te leggen om het Zijnde te bereiken. Wij komen er hier onwillekeurig toe een beeld te gebruiken (dat echter in sommige punten weer misleidend is). Ons kennen, zeggen wij, beweegt zich in een *richting*, stelt zich een doel, en *nadert* tot dat doel. Het is maar één weg, die af te leggen is, en het stuk, dat wij reeds afgelegd hebben vormt samen met het stuk, dat wij nog vóór ons hebben, den éénen weg der wetenschap. De ingewikkeldste begripsformaties van volgende eeuwen zullen toch noodwendig zich aansluiten bij het nu als geldig gevondene, en daaruit zich ontwikkelen. — Wij kunnen het niet nalaten, het stelsel van oordeelen, dat wij over de wereld in ruimte en tijd uitspreken, met den naam „wetenschap" te benoemen.

Wij voelen wel, dat het slechts zeer onvolkomen aan den eisch, dien het strenge begrip „weten" ons stelt, voldoet. Maar wij nemen toch noodwendig aan, dat het er nu al *eenigszins* aan voldoet, en er steeds meer aan zal voldoen. Wij kunnen die Idee van wetenschap, als een voor den menschelijken geest noodwendige taak, niet verloochenen ; niet de voorstelling verwerpen, dat onze feitelijke wetenschap iets onvergankelijks heeft en tot op zekere hoogte aan het strenge kenbegrip beantwoordt. Want evenmin als wij onze feitelijke wetenschap wetenschap zouden kunnen noemen, als wij niet constateerden, dat zij „geleek op", „deel had aan", „iets uitdrukte van" wat dat strenge kenbegrip eischt, evenmin zouden wij dit strenge kenbegrip in ons vinden, als ons feitelijk weten ons niet aan deze Idee „herinnerde", ons dwong deze Idee te denken. Voor een Goddelijk kennen zou kennen en Zijn samenvallen, zou het Zijn iets wezen, dat bereikt is. Voor ons menschelijk kennen is het Zijn een denktaak. En dit is het juist, wat zoo moeilijk in abstracte begrippen is te vatten, — dat ons kennen op het Zijn „gericht" is.

Dit hebben de Eleaten al zeer duidelijk ingezien ; zoowel het Zijnde, waarvan een volmaakt kennen bestaat, als het kennen, waaraan een volmaakt Zijn beantwoordt, moet absoluut onveranderlijk wezen. Anders zou het begrip „kennen" zichzelf opheffen. Als al het Zijnde waarvan de wetenschap spreekt, onvast was, veranderde, vervloeide — hoe zou men dan kunnen zeggen : „dit of dat *is*" ? Zoowel het Zijnde als het kennen moeten boven den tijd staan. Noch bij het Zijn, noch bij het kennen kan iets bij komen, en evenmin kan er iets af gaan. Wat vroeger een Zijnde was, kan niet later een niet-Zijnde worden ; wat nu een kennen is, kan niet later de eigenschap van een weten te zijn, verliezen. Want de eenheid, waarin het Zijn bestaat, wordt niet gemaakt, komt niet tot stand. Zij is altijd geweest. Men mag zich dit niet willen verduidelijken door te denken aan het aanschouwelijk

„zijn" van een ruimtelijk-tijdelijk voorwerp of „ding". Dit is, zooals wij zien zullen, geen echt „Zijn". Sommigen kunnen het niet laten, als er van een „Zijn" gesproken wordt, terstond aan een concreet-individueel ruimtelijk ding te denken. Hoe zou er een ander Zijn wezen, dan wat „ergens" is! Iets wat *is*, moet toch *ergens* zijn! — meenen zij. Maar het is juist de taak der logika dit populaire, onklare Zijns-begrip op te klaren en dieper te maken. Zeker, voor het recht verstand van het echte Zijns-begrip hebben wij ook met het ruimtelijke „zijn" rekening te houden. Maar hoe dit zoogenaamde ruimtelijke Zijn moet beoordeeld worden, dit vereischt de moeilijkste onderzoekingen. Het Zijn, dat wij hier bedoelen, het echte Zijn, bestaat in een *eenheid.*

Het wordt alleen gegrepen in het *begrip.* Een begrip is het bewust-zijn van een eenheid in het vele. Waardoor is dit vele een veel-heid? Doordat het denkende Ik het als een veel-heid onderscheidt. Waardoor is die eenheid een eenheid? Omdat het denkende Ik die veelheid, die het als een veel-heid poneert, in een eenheid samenvat. Zonder, buiten de *bewustheid* dier veelheid is er geen veelheid; zonder en buiten de *bewustheid* van die eenheid is er geen eenheid.

Het zijn, waarover wij oordeelen en waarvan wij wetenschap hebben kunnen, openbaart zich in een denksysteem. En dit bestaat uit louter oordeelen. Deze oordeelen zijn van elkaar verschillend en hangen toch noodwendig samen. Elk heeft zijn onvervreemdbare plaats in het éene systeem, en deze plaats wordt aan dat oordeel alleen door het denken aangewezen. Wij komen hier aan het begrip „logische noodwendigheid".

Het moeten-gedacht-worden, het niet-anders-dan-zoo en-zoo-kunnen-gedacht-worden is het eenige en hoogste kriterium van het Zijn. En de grond, waarom iets op bepaalde wijze gedacht moet worden, kan nergens anders dan in het éene oordeel-systeem worden gezocht. Ik moet iets zoo-en-zoo denken, omdat ik andere dingen

ook op een bepaalde wijze moet denken. De grond van een Zijns-uitdrukkend oordeel kan alleen gelegen wezen in andere Zijns-uitdrukkende oordeelen. In geen geval kan een zijn, een ding, dat buiten ons denken staat, dit denken op uiterlijke wijze bepalen en dwingen. Men moet zich ook niet verbeelden, dat er wel een veelheid van dingen en een eenheid in die veelheid zou kunnen „existeeren'' zonder dat zij door een Ik als zoodanig gedacht worden. Dat existeeren is een hoogst onklaar begrip. Wat is een veelheid, een eenheid ? Het zijn begrippen, genomen uit ons denk-systeem en die dan toch weer geheel onafhankelijk van dit denken zouden...... gelden. Gelden voor wat ? In elk geval kan dat fantastische zijn, dat dan een quale zou wezen zonder dat het als dit quale gedacht werd, nooit iets met ons te maken hebben, en geen schaduw van wetenschap is daarvan denkbaar. Wij kunnen slechts kennen, wat met ons...... in aanraking komen kan, of hoe men deze relatie tot het Ik verder noemen wil. — Men kan vragen: waarom is er een Zijn, waarom moet er überhaupt een eenheid en een veel-heid gedacht worden? Daarop kunnen wij geen antwoord geven. De noodwendigheid van het heele oordeel-systeem, als eenheid beschouwd, met het Ik tot 't welk het in verband staat en het Zijnde, waarop het gericht is, waarvan het de uitdrukking is, laat zich niet uit iets anders, uit een andere.... noodwendigheid afleiden. Vraagt men : „waarom moet een bepaald oordeel A is B gedacht worden ?'' dan is geen ander antwoord mogelijk dan dit : „omdat het zijn noodwendige plaats heeft in het éene oordeel-systeem dat door het denken van het Zijnde wordt opgeeischt, waarin het denken van het Zijnde bestaat !''

Men moet zich het samenbehooren van het Ik en de zijns-oordeelen op de juiste wijze denken. Dit kennende Ik bestaat niet afzonderlijk en haalt dan de zijns-oordeelen ergens vandaan buiten zich ! Al wat er aan „zijn'' bestaat, haalt het Ik als 't ware uit zichzelf. Het heeft, om de oordeelen daarover uit te spreken, niet den blik

te richten op een werkelijkheid, op „dingen" buiten zich, waarvan het zou hebben af te lezen wat het als waar, als zijnde zou hebben uit te spreken. Het heeft aan zichzelf genoeg. Het kennende Ik, dat wij hier bedoelen, kan zich ook niet vergissen. Doordat het denkt : A is B (of wat hetzelfde is, A is noodwendig B) daardoor *is* A : B. Psychologische overwegingen van de moeite van het ontdekken der denksamenhangen in het werkelijk kennen mogen ons hier niet van de wijs brengen. Het zijn van AB is het *zien* door een Ik, dat A : B is. Ook geen „gevoel" van evidentie, of noodwendigheid beslist hier. Het Ik behoeft zich slechts te bezinnen en met één slag staat het oordeel, waarin het zijnde wordt uitgedrukt, vóór hem. Want dit oordeel, die eenheid *is* immers nergens dan *in* het Ik. Men zou kunnen zeggen : dit is de eenige beteekenis van het Ik, dat het de eenheid in een zijns-oordeel beseft. Daarom zeggen wij van een wetenschaps-oordeel ook, dat het algemeen-*geldig* is. „Geldig" beteekent hier : door het kennende Ik gedacht worden. In deze geldigheids-waarde bestaat alle objectiviteit in den strengen zin des woords. Objectiviteit en gelden voor „een" Ik (en dus voor een empirisch bewustzijn, voor zoover het als Ik gedacht wordt) beteekenen hetzelfde. — De eenheid in het vele behoeft niet te wachten tot een of meer of alle individuen in ruimte en tijd haar inzien. De wetenschappelijke waarheid moest, *als zij afsluitbaar was*, gedacht worden als één onveranderlijk alomvattend systeem van oordeelen, waarin ook, wat eerst later ontdekt worden zal, nu al voorkomt. Alles wat *is*, is oorspronkelijk tot het oordeelende Ik in betrekking en in betrekking geweest. Geen oordeel, dat ooit over het zijnde moet uitgesproken worden, kan van buiten in het Ik komen. Het weten ligt ten allen tijde *in* het Ik. Het kan niet in den gewonen zin „worden". Het *is* alleen. Een denk-geldigheid kan niet, evenals een wet-geldigheid in het staatkundig leven, beginnen en ophouden. Wat zou dat beteekenen : een denk-geldigheid, die maar voor een tijd is !

Men zal zeggen : „dit onveranderlijke kennen, dit Ik dat zich niet vergissen kan, komt niet voor als realiteit in de wereld. Waartoe zich dan zoo druk maken met deze abstracties, waaraan toch geen werkelijkheid beantwoordt!" En toch, als wij deze begrippen niet vast in het oog houden, zullen wij onze werkelijke wetenschap nooit juist beoordeelen. Dit ken-en-zijnsbegrip, dat wij behandelden, is van een fundamenteele noodwendigheid. Alleen omdat, wat wij in werkelijkheid in ons vinden, daarop „gelijkt", daaraan „deel heeft", „iets daarvan uitdrukt" noemen wij wat de mannen der natuurwetenschap verrichten, een „kennen" en datgene, waarop dit kennen gericht is, een „Zijnde".

Reeds de Grieksche filosofie is tot het inzicht gekomen, dat deze aanschouwelijke wereld met hare eindige, veranderlijke „dingen" en „feiten" als een niet-Zijnde moet beschouwd worden. Dit niet-Zijnde is een wonder begrip. Het is niet „niets", maar iets wat men aanvankelijk geneigd zou wezen voor een Zijnde te houden, dat echter bij nader beschouwen niet blijkt te voldoen aan de eischen, die het denken aan het Zijnde stelt, en dan de gewichtige beteekenis heeft den denkenden geest naar dit Zijnde te doen zoeken. Wat in de gewone opvatting de echte werkelijkheid is, krijgt voor de wetenschappelijke bezinning den logischen rang van een niet-Zijnde, in tegenstelling met het echte Zijn, dat aan het denken voorzweeft en dat ook alleen door het denken te vinden en te verwezenlijken is. Dat dit niet-Zijnde niet „niets" is, blijkt wel hieruit duidelijk, dat het Zijnde altijd tot het niet-Zijnde in betrekking moet gedacht worden. Het Zijnde is het Zijnde *van* het niet-Zijnde, evenals het niet-Zijnde, het niet-Zijnde *voor* 't Zijnde is.

Dit beteekent, dat het zoogenaamde *gegevene* het bepaalbare is, het te bepalen „vele". Dit „vele" echter heeft in zichzelf geen beteekenis of houvast, het kan uit zichzelf niet eens een „veel-heid" zijn, maar eischt het „bepalen" op, de bepalende „eenheid", voor welke het alleen een veel-heid is. Evenmin echter beteekent

die „eenheid" op zichzelf iets, zonder de veelheid, wier eenheid zij is. Dat bepaalbare wordt door de eenheid bepaald. Het is er, opdat bepaald worde, wat het is, d. i. op welke bepaalde wijze dat vele (positief en negatief) niet buiten elkaar in een bewustzijn kan voorkomen, d. i. door welke denk-eenheid het moet gedacht worden.

Alles wat ons de onuitputtelijke ervaring van de werkelijkheid leeren kan, komt, zooals wij reeds zagen, neer op het verbonden-zijn van bepaalde qualiteiten met bepaalde ruimte- en bepaalde tijddeelen. Analyseeren wij het gegevene nader, dan treffen ons terstond deze drie soorten bestanddeelen : zinnelijke qualiteiten, ruimte en tijd. Deze drie vallen voor het analyseerend verstand onmiddellijk uit elkaar. In de gewaarwordingsqualiteiten op zichzelf beschouwd, is niets van ruimte en tijd te ontdekken ; en de ruimte vormt een eigenaardig afgesloten geheel met een bepaalde ordening van deelen, in wier begrip op zichzelf weer niets van qualiteiten of van tijd voorkomt. En evenzoo is het met den tijd. Intusschen, zoo gemakkelijk als zich deze abstracties opdringen, zoo moeilijk is het ze zuiver, d. i. wetenschappelijk te voltrekken, ze op de juiste wijze te denken, ten opzichte van elkaar en ten opzichte van het denken. Men heeft ruimte en tijd zeer juist „Verhältnissvorstellungen" genoemd. Zij bevatten niet slechts een velerlei, maar ook noodwendige betrekkingen van dat vele. Wij hebben hier iets heel anders dan bij de zinnelijke qualiteiten. Uit „rood" als blooten bewustzijnsinhoud kan ik niet opmaken, dat er zoo iets als „blauw" en „hard" bestaan moet. De zinnelijke qualiteiten hebben hun bepaaldheid in zichzelf en wijzen logisch niet op elkaar, hebben elkaar logisch niet noodig. Maar een bepaald deel van ruimte en tijd heeft zijn wezen in zijn relatie tot andere deelen van dezelfde ruimte en denzelfden tijd. Als ik mij een punt in ruimte en tijd voorstel, dan sleept mijn eigen voorstelling mij onverbiddelijk mede ;

dan bemerk ik, dit punt niet te kunnen voorstellen zonder dat ik andere punten in de nabijheid denk, waardoor het eerste bepaald en begrensd wordt, met behulp van dewelke dat eerste juist dit punt is; aan het onderscheiden-zijn van dewelke het juist zijn eigenaardig wezen heeft; ja, met één slag is daarmede de geheele oneindige ruimte en tijd geponeerd. In de voorstelling van het eene ligt in zekeren zin al de voorstelling van het andere opgesloten. Wij hebben bij beide te doen met een volkomen van het andere afgesloten geheel, welks deelen elkaar uitsluiten en toch elkaar even noodwendig opeischen; tusschen welks deelen een aanschouwelijk te beseffen noodwendig verband bestaat. Zoowel bij ruimte als bij tijd is een zeer eigenaardige manier, waarop het vele de eenheid, de eenheid het vele, de deelen elkaar opeischen. Dit is niet door begrippen duidelijk te maken, evenmin als waarin rood van blauw verschilt.

Nu zijn deze twee oneindige veelheids-ordeningen op zich zelf beschouwd, bloote abstracties, geen waarneembare werkelijkheid. Geen ruimtedeel en geen tijddeel is opzichzelf waarneembaar. Eerst in de doordringing van ruimte, tijd en gegeven qualiteitsbepalingen bestaat de waarneembare werkelijkheid. Zeker, men kan niet door nadenken inzien, als deze drie bestanddeelen eerst analytisch afzonderlijk gedacht zijn, wat zij op zichzelf genomen met elkaar zouden te maken hebben. En toch is het dwaasheid te vragen, hoe zij aan elkaar komen; hoe de zinnelijke qualiteiten het aanleggen om een plaats in ruimte en tijd in te nemen; hoe ruimte en tijd de verschillende momenten en plaatsen in zich door zinnelijke qualiteiten kunnen laten bepalen.

Niets is désorienteerender, dan zich ruimte en tijd vaagweg als twee groote, onafhankelijk van wat ook, reeds vooraf bestaande bergplaatsen voor te stellen, met deelen die nu eenmaal verschillend en naast en na elkaar *zijn* en waar de „dingen" nu als 't ware van buiten af in gezet worden. Dit is het groote probleem;

hoe kan *werkelijke* aanschouwing (waarneming der werkelijkheid) tot stand komen? Die ruimte- en tijddeelen, die elkaar zoo onverbiddelijk opeischen en uitsluiten, zijn op zichzelf onwaarneembaar, en geen werkelijkheid. Elk „hier" en „nu" is alleen dit „hier" en „nu" door relatie tot andere hier's en nu's, die al bepaald zijn (ook weer door relaties tot andere hier's en nu's, die reeds bepaald zijn, enz.). En waardoor zijn de ruimte- en tijddeelen die overigens, wat hun begrip betreft, alle met elkaar verwisseld kunnen worden en niets individueels hebben, nu *deze en geen andere* ruimte- en tijddeelen? Een ruimte- en tijddeel kan alleen bepaald (dat is: waarneembaar zijn) door de verbinding met een *bepaalde* qualiteit. Maar de qualiteiten dragen hun bepaaldheid ook niet als een etiket op zich, zoo dat wij ze er aanschouwelijk van zouden kunnen aflezen. Op zichzelf genomen zijn zij ook algemeenheden. Elke qualiteit kan op zichzelf beschouwd met elk willekeurig ruimtedeel en tijdsdeel verbonden wezen. Eerst in de onderlinge nauwe doordringing (verbonden zijn) worden de qualiteiten en de ruimte- en tijddeelen van analytisch onderscheiden abstracta werkelijk en waarneembaar, waarneembare werkelijkheid. — Alle ruimtelijk *zijn* berust hierop, dat de qualiteiten aan bepaalde ruimte- en tijddeelen gebonden zijn. En het is de taak der wetenschap, die bepaaldheden vast te stellen. Als wij ons niet door het groote woord „zijn" laten bevreesd maken, dan zien wij, dat het ruimtelijk *zijn* niets anders beteekenen kan dan „*een op bepaalde wijze niet buiten elkaar kunnen voorkomen van het gegevene*". „Dit" ruimtedeel kan in *dezen* tijd niet voorkomen zonder „dat". En wat beteekent nu „dat" en „deze" tijd? „Dat" beteekent, dat het bedoelde ruimtedeel door bepaalde tijddeelen en qualiteiten bepaald is, en *deze* tijd is deze tijd, omdat dit tijddeel met bepaalde ruimtedeelen en qualiteiten verbonden is; en deze laatste bepaaldheden zijn weer deze en geen andere bepaaldheden, doordat zij op hun beurt door bepaaldheden gequalificeerd zijn, enz. enz.

Nu beweren wij : de gezonde zin van dit „verbonden zijn” is een *gedacht worden* door „een” denkend Ik in het algemeen. Het ruimtedeel a kan aan „een” denkend Ik niet „gegeven” zijn zonder dat b daaraan ook gegeven is. En wat is dit a anders, dan een ruimtedeel dat door een „algemeene” voorstelling, d. i. een begrip, bepaald d.i. gedacht is !

Men ziet zonder moeite, wat hier als vanzelfsprekend ten grondslag gelegd wordt. Ruimte en tijd zijn hiervoor, hebben hierin hun beteekenis, dat er insnijdingen in gemaakt worden ; dat er een samenbehooren van het vele in kan tot stand gebracht worden, eenheids-verbindingen, waartoe het eene wel, het andere niet behoort. Een noodwendige voorwaarde hiervoor is : de fixeerbaarheid, onderscheidbaarheid, herkenbaarheid der ruimte- en tijddeelen en de mogelijkheid, dat het noodwendig te onderscheidene velerlei toch als tot één aanschouwing behoorende kan worden opgevat. Dit is de onmisbare voorwaarde om ruimte en tijd aan de eenige bestemming, die zij hebben kunnen, te doen beantwoorden. En zoo wordt het denken opgeëischt. De eenheid van aanschouwing kan niet zonder een denken bewust worden. Als een ruimte- of tijddeel niet in zijn identiteit vastgehouden kan worden en van elk ander onderscheiden ; als het ons onder de handen vervloeide en in iets anders kon overgaan, was het voor een verbinding niet te gebruiken ; elke zin van een verbinding zou verijdeld worden. En nu is toch de bepaling dat het tijdsmoment a : a is, en niet : b, een *logische* daad. Die identiteit ligt toch in de bloote gegevenheid niet opgesloten.

Maar verder nog : dat niet zonder elkaar kunnen voorkomen van het velerlei gegevene kan alleen uitgedrukt worden als specificatie van bepaalde, algemeene voorstellingen, synthetische eenheden. Van het niet-zonder-elkaar-kunnen-voorkomen moeten om zoo te zeggen, bepaalde *soorten* zijn. Dit wordt uit den eigenaardigen aard van het gegevene (in zijn drie

bestanddeelen) vanzelf duidelijk. Er moeten ruimtelijke, tijdelijke en materieele eenheden wezen. En deze dragen oude, bekende namen. Het gegevene *is* een bepaalde substantie, grootte etc. Hierin is niets geheimzinnigs. Het is eenvoudig de *zin* van het gegevene. Het ruimtelijk-zijn *beteekent* niets anders, kan niets anders beteekenen, dan dat er bepaalde grootheden, blijvende substanties, wisselende accidenties etc. *moeten gedacht worden. Welke* bepaalde substantie, *welke* bepaalde grootheid er gedacht moet worden, dit uit te maken is de taak der empirische wetenschap. Maar substanties, grootheden etc. moeten het zijn; want anders *was* het niet. Zoo is het ook met het beroemde causaliteitsbegrip. Zonder dit causaliteitsbegrip zou de tijd in het gegevene zijn rol niet kunnen spelen, zouden de tijddeelen niet gefixeerd en tegenover elkaar bepaald kunnen worden! Het causaliteitsbegrip *maakt* het object. Zonder het denkmiddel der causaliteit zou er van geen object, geen *ding* sprake kunnen wezen. En nu is het wel duidelijk, dat men, het naakte gegevene beschouwende, daarin de causaliteit niet kan ontdekken. Het oorzaakbegrip (waarin o. a. ligt, dat van twee tijddeelen a en b, a noodwendig aan b moet voorafgaan) is een zoogenaamd *toevoegsel* van het denken. Komen we weer terug tot het vroegere beeld, dan zouden ruimte en tijd en qualiteiten het meel zijn, en de causaliteit zou tot den bakkersarbeid behooren, waardoor het gegevene tot het brood der object-kennis „verwerkt" wordt. Maar, zooals wij reeds zagen, dit beeld van het verwerken van een materiaal geeft een geheel verkeerde, scheeve voorstelling. Zien wij goed toe, dan zit de causaliteit in het gegevene tenminste op latente wijze al in. Want het gegevene kan geen gegeven zijn, zonder dat de tijdsaanschouwing kan voltrokken worden. Tot die tijdsaanschouwing behoort de fixeer- en onderscheidbaarheid en bepaalbaarheid van tijdsmomenten en deze laatste is zonder het causaliteits*begrip* onmogelijk. Neem alles weg, wat het denken toevoegt, en er blijft niets

recipieerbaars meer over; er is geen gegeven meer, geen object of ding, tot welks wezen dit gegevene iets zou hebben bij te dragen. *Objectiviteit* beteekent *wetmatigheid,* welke wetmatigheid op *algemeen* geldige voorstellingen gebaseerd is. D. w. z. het object berust op het begrip, op het denken : het denken constitueert de natuur. Terecht zegt LASZWITZ in zijn Geschichte der Atomistik (I. blz. 81) : ,,Natur im wissenschaftlichen Sinne ist dasjenige, was durch systematisches Denken als räumlich-zeitliche Erscheinung *objectiviert* d.i. *begrifflich fixiert* und dadurch *gesetzlich garantiert* ist. Daher darf man sagen : das Denken erzeugt die Natur, d. h. es existiert immer nur soviel Natur, als Wissenschaft von derselben besteht. Natur ist nicht eine transcendente Welt von Objecten, mit ihr eigenen, unveränderlichen Gesetzen, denen das menschliche Denken nach und nach sich anzupassen hätte; Natur ist auch nicht die bunte Mannigfaltichkeit der Erscheinung, insofern sie regellos vor unseren Sinnen auftaucht; sondern Natur als das Object wissenschaftlicher Erfahrung, ist derjenige aus diesem Erlebniss herausgeschälte Theil, welcher durch ein Verfahren des Bewusstseins, das wir die Gesetzlichkeit des Verstandes nennen, als Wirklichkeit objectiviert ist, so dasz er der Erkenntniss und der Darstellung in zweifellosen Gesetzen zugänglich und fähig ist......

......Die Fragestellung ist irreführend, warum den Alten die Erkenntnis der Natur verschlossen geblieben sei. Was ihnen Natur war, erkannten sie ; was sie nicht erkannten, war ihnen unbestimmtes Erlebniss, daher Gegenstand des Mythos, des Aberglaubens, der Dichtung, wie die Heilkraft des Magnets, die Dämonenwelt der Erde und des Himmels...... Die Erscheinungen der Farbe waren der Menschheit immer bekannt, aber ihre begriffliche Fixierung ist erst Newton durch die Grösse des Brechungsindex und weiterhin der Undulationstheorie durch die Bestimmung der Wellenlänge gelungen. Seitdem sind die Farben Natur geworden : vorher waren sie nur ein Erlebniss mehr oder weniger subjectiver Art. Zwar

besassen sie auch eine gewisse Objectivität, insofern sie nach Regeln technisch erzeugt werden konnten. Aber diese Stufe der Wirklichkeit beruhte auf sinnlicher Vergleichung, nich auf begrifflicher Fixierung. Erst die Einreihung in die mathematische darstellbare Erfahrung gab ihnen den Charakter wissenschaftlicher Objectivität. Die Objectivität der Natur erstreckt sich nur so weit wir die Natur gesetzlich beherrschen".

Bij een consequent voortgezette, grondige reflectie over ons kennen, wijkt zoo het handtastelijke Zijnde, waarmede wij door de zinnelijke waarneming in directe aanraking schenen te komen, terug. De dingen spreken niet meer onmiddellijk tot ons, wij kunnen hun wezen niet meer van hen aflezen. Niet de zinnen openbaren ons, al was het ook ten deele, wat de werkelijkheid is. Het is niet meer de taak van het denken om de bepaaldheid die in het gegevene al in zit, die ons door de „ervaring" van de concreet-individueele objecten opgedrongen wordt, in begrippen om te zetten of uit te drukken. Zijn kan niets beteekenen dan bepaald-zijn, en elke bepalings-daad van den eersten oorsprong af aan wordt verricht door het denken, en door niets anders dan het denken. Zeiden wij vroeger : waar een object is, daar hebben wij een noodwendig oordeel ; nu moeten wij zeggen : waar een noodwendig oordeel is, daar hebben wij een object. Het denken kan zich niet „richten naar" een object, dat onafhankelijk van het denken een „wezen" heeft. Maar het bepaalt uit eigen machtsvolkomenheid wat het object, het objectieve, wezen moet. Wij zien, dat het ook misleidend is, te spreken van „object*en*", wat altijd nog den indruk geeft, alsof in de natuur de familiare concrete dingen de „objecten" zouden zijn, die wij zoeken. Wij moeten eigenlijk spreken van de éene objectiviteit in de natuur, waaraan ook de gewone voorwerpen, datgene wat zij aan objectiviteit bezitten, ontleenen. En deze objectiviteit berust nergens anders op, dan op den éénen denksamenhang, waardoor

al het vele, wat de zinnelijke waarneming ons oplevert, tot een eenheid verbonden wordt.

Treffend zegt HERMAN COHEN in KANT's Theorie der Erfahrung, dat de natuur niet is „ein den Sinnen gegebenes Ding, sondern das grosse Fragezeichen das die Sinne aufrichten, und das der Verstand schrittweise zu lösen hat".

Wij komen nooit buiten onze begrippen. En begrippen kunnen niet afgelezen worden van een werkelijkheid buiten deze begrippen, maar worden alleen gevormd door en uit elkander. Ons kennen is een steeds voortgezet *bepalen.* Ook de zoogenaamde „feiten" kunnen alleen vastgesteld worden met betrekking tot andere feiten, die reeds vast staan, d. i. door 't algemeenere bepaald werden. Er zijn trappen van objectivatie. Men onderscheidt in de wetenschap : beschrijven en verklaren.

Ook het beschrijven van het feitelijke, zelfs van het individueel-concrete is een objectiveeren, en alleen op grond van de geldigheid der algemeene synthetische denk-wetten mogelijk. Maar elk zoo-zijn in onze empirische kennis is iets toevalligs, iets niet redelijk gerechtvaardigds, zoolang het niet als speciaal geval onder een algemeenere, meer omvattende wetmatigheid gedacht wordt. Ook deze bepaalde wetmatigheid echter is evenzoo weer iets toevalligs en moet verklaard worden, doet weer vragen naar een redelijken grond, welke, eenmaal opgesteld, evenmin het denken rust laat, maar doet zoeken naar een hoogere, hemzelf omvattende, bepalende eenheid, en zoo verder. In elk empirisch begrip, dat het gegevene bepaalt, steekt tegelijk een probleem. Nooit komt het denken tot rust, zoo lang niet de laatste, hoogste, alle lagere eenheden bepalende en in zich samenvattende eenheid, de volledige bepaaldheid van het te bepalen vele, bereikt is. En dat is in onze menschelijke ruimtelijk-tijdelijke syntheses onmogelijk. Zoo blijft ons kennen een eeuwig naderen tot het Zijnde, en het Zijnde een eeuwige taak voor ons denken.

Dit inzicht openbaart ons de kenkritische logika

Deze gaat noch uit van het „ding", het „bestaande" object ; noch van de kennende bewustheid, het subject ; maar van het feit der wetenschap, van de gegevene, in de empirische wetenschappen zich vertoonende kennis. Door welke natuurprocessen ons kennend bewustzijn tot het bezit dezer kennis komt, dat te onderzoeken is de taak der psychologie van ons kenvermogen. In de kenkritiek geven wij ons, nadat wij door de (hoe dan ook zich voltrekkende) natuurprocessen van ons bewustzijn wetenschap tot stand gebracht hebben, rekenschap van wat wij eigenlijk daarmede bedoelen. Hebben wij zoo door logische zelfbezinning het strenge begrip „empirische wetenschap" gewonnen met de kenmerken van onbeperkte algemeen-geldigheid en strikte noodwendigheid, dan zoeken wij de voorwaarden, waarop zulk een wetenschap mogelijk, d.i. logisch denkbaar is, zoodanig dat aan de bestaande wetenschap deze praedikaten met recht kunnen toegekend worden. Dan worden deze zoo gevonden voorwaarden opgesteld als de constitueerende kenmerken van het begrip „ervaring". en uit dit begrip kan dan worden gededuceerd wat op de kenwaarde „objectieve realiteit" aanspraak maakt. Hooger dan deze ken-condities kan ons menschelijk denken niet stijgen. In hen komt de kentaak die de zinnelijk waarneembare wereld ons opgeeft, ons in volle zuiverheid tot bewustzijn. En dit opstellen sluit een bewuste resignatie in zich. Wij kunnen ons met het vinden van deze ken-voorwaarden niet op Gods standpunt stellen, zoodat ons weten, met zijn subject-objects-tegenstelling geheel doorzichtig zijn zou en in zijn noodwendigheid zou kunnen worden begrepen. Maar door dit logisch inzicht bereiken wij toch iets groots, nl. klaarheid over ons zelf, over de grenzen en gronden van ons kennen, zoodat wij het stellen van verkeerde problemen vermijden en er ons voor bewaren de dupe te worden van onze eigen hoogste abstracties.

HET ZIEN

DOOR

Dr. W. L. L. CAROL.

Het zien laat zich van wiskundig, werktuigkundig, scheikundig, physiologisch en zielkundig standpunt beschouwen. In werkelijkheid zijn de grenzen niet vast te stellen ; bij voortgezet nadenken leiden al deze standpunten tot het ware standpunt, tot de volledigheid van het wijsgeerig inzicht : het ware zien is geestelijk zien. Hier zullen wij ons tot de zielkunde bepalen.

Het normale zien is wakend zien ; als wij ontwaken, zien wij. In den normalen slaap is het levende onbewust van zichzelf en daarmede ook onbewust van de buitenwereld ; slapend leven is leven op de wijze van de plant ; de physiologische functies der stofwisseling en circulatie gaan ongestoord door en verrichten volslagen bewusteloos op bevredigende wijze hun werk. Ontwaakt men, dan onderscheidt men zichzelf en de buitenwereld en stelt zich zoodoende tegenover de laatste ; men aanschouwt de buitenwereld zintuigelijk en vat haar dus subjectief op. Dat de zoete smaak van de suiker niet aan die suiker zelf is, doch eerst door ons wordt geproefd, dat de roode kleur ,,ons'' rood is, waarmee in de wereld der verschijnselen zakelijk bepaalde toestanden en werkingen overeenkomen, dat is bekend genoeg. Maar deze zien wij niet, wij zien zinnelijk bepaalde wereld,

,,onze'' zinnelijke wereld. Het bewustzijn maakt deze overweging niet en twijfelt niet of de zoete smaak van den honig is inderdaad aan dien honig zelf. Het reflecteerende verstand ziet de slechte subjectiviteit van het zinnelijke bewustzijn in ; het tracht dan ook naar objectiviteit en zoekt, abstraheerend, de verklaring achter de verschijnselen. Daarmede wordt het subject wetenschappelijk, het wordt niet slechts bewust gewaar, doch neemt opzettelijk waar, berekent, laat de zaken elkander bewerken (proefneming), en tracht te verklaren. De verklaring is het, waarop het aankomt : eenmaal kritisch vastgelegde feiten moeten worden aanvaard ; doch hetzelfde feit laat dikwijls speelruimte voor meerdere verklaringen : de voorzichtigste verklaring, dat is de redelijkste, die volledig overweegt, moet dan worden gekozen. Psychologische proefnemingen laten zich nog veel moeilijker verrichten dan physiologische, hoe hooger men in de natuur stijgt, hoe minder men met berekenen en bekijken voldoende gegevens verkrijgt, hoe meer het overleg zich kritisch heeft vrij te houden. Het bewustzijn laat zich nog minder bekijken dan het organisme : wie heeft ooit het leven gezien ? Zien doen wij de dingen, hetzij die bewegelijk of onbewegelijk zijn, en leven kennen wij aan iets niet toe alleen door het te zien bewegen. Men bedenke hierbij dadelijk, dat het niet als eene gebrekkigheid van het leven is aan te merken, dat het zich niet laat zien of hooren : uiteraard is het hoogere het onzienlijke dat in alle zienlijkheid geldt. In de ware psychologie moet dan ook wetenschappelijk worden overwogen ,,naar aanleiding'' van de uiterlijke ervaring, ,,door middel'' van de innerlijke, wat eigenlijk in alle menschen als bewustzijn gelden moet, als norm.

Men kan ook de afwijkingen ter sprake brengen, doch het zieke kan nimmer het gezonde volledig begrijpelijk maken, omdat het altijd ziekte ,,van'' het gezonde is, dat eigen afwijkingen blijft omvatten : zoo laat zich ook het evenwicht niet uit de storing begrijpen : wie de orde niet kent, ziet de wanorde niet. Toch blijft als

hulpwetenschap, en in 't bizonder voor de kennis der ziekte als zoodanig, de zielsziekteleer eene onmisbare zusterwetenschap der zielkunde, al blijft de laatste de eerste. Het heldere, wakende bewustzijn is in staat den droom te leeren begrijpen als eigen afwijking. De geest, die sich subjectief objectiveert, droomt; bij verschillende graden van bezinning droomt men dus verschillend, maar de droom is eene bizondere algemeenheid in verenkeling, dat is kategorie; hier wordt meer bepaald de zintuigelijke wijze van droomen bedoeld.

De droomer leeft buiten verband met de normale objectiviteit, hij isoleert zich in eigen subjectieven tijd en eigen subjectieve ruimte. Wordt de stoornis permanent, dan noemt men den droomer ziek en spreekt van slaapwandelarij en zinsbegoocheling. Inderdaad goochelt het subject zich hier een verkeerde wereld voor, het is „van zinnen". Van den anderen kant leert ons de blijvende afwijking in het overigens normale bewustzijn, die wij als kleurenblindheid kennen, dat aan alle zien subjectiviteit te pas komt, daar dezelfde zakelijkheid zich door verschillende individuen verschillend laat opvatten. De psychologie nu heeft het met gezonde subjectiviteit te doen, die zich gezond objectiveert niet alleen, doch ook gezond subjectiveert. Want het wakende bewustzijn wordt blijvend door eigen gegeven objectiviteit aangedaan en verinnerlijkt dus de buitenwereld, en tevens door eigen gegeven subjectiviteit, die veruiterlijkt, geobjectiveerd moet worden. Dit proces in wisselwerking is het bewustzijn, dat bewustworden is.

Het zien laat zich begrijpen als werkdadigheid van het leven in het levende individu. Dat individu behoeft niet zeer geestelijk ontwikkeld te zijn om toch goed te kunnen zien; een pas uitgekomen kuiken of eend, ziet niet alleen onbepaald, maar localiseert al vrij goed; zij toonen ons, dat de lichamelijke ontwikkeling zelfs niet volkomen behoeft te zijn, om reeds vrij bevredigend zien niet alleen, maar ook waarnemen en oordeelen mogelijk te maken. De ervaring heeft hier weinig invloed,

want er is geenerlei oefening van beteekenis voorafgegaan. Het dier „kon" blijkbaar reeds alles, voor het nog had gezien, potentieel namelijk, en toen het eenmaal zag, realiseerde zich deze kennis instantelijk. Eene bij en eene mier kunnen ook alles zonder het ergens te hebben geleerd : zij teren op de ervaring van voorafgegane geslachten, en werken instinctmatig. Het instinct is een stabiel geworden geestelijke ontwikkelingsfaze der natuur. Het instinct schept aldoor hetzelfde, al blijft binnen zekere grenzen een veranderend aanpassen mogelijk. Evenals de intuitie, de ingeving, speelt de werking van het instinct zich af in de sfeer van het onbewuste. De ingeving, het momentaan geestelijk samengrijpen in ordenend verband, schept eene nieuwe wereld ; het instinct bewerkt aldoor de oude wereld ; het wezen, dat instinct is of heeft, handelt altijd instinctmatig, dus overeenkomstig zijn bepaalde innerlijke natuur, meet zijne handelingen aan het instinct en handelt zoo onmiddellijk doelmatig, al is het niet doelbewust. Het individu doet onbewust dingen, waardoor men het van een zeer ontwikkeld bewustzijn zou verdenken. Blijkbaar is hier ervaring van voorafgegane geslachten in het spel ; noemt men de ontogenese eene recapitulatie van de phylogenese, dan kan men het instinct eene verzelfstandigde recapitulatie van vroegere ervaring noemen, een geval van erfelijkheid. In alle erfelijkheid is herhaling van het voorafgegane te denken, dat opnieuw verschijnt als hetzelfde in het andere. Evenals alle theorieën zijn ook theorieën omtrent erfelijkheid en veranderlijkheid van het levende individu volstrekt betrekkelijk ; wordt de soortelijke verandering van het individu bepaald van buiten af of van binnen uit, gaat de ontwikkeling geleidelijk of met sprongen ? Voor het begrip moet gelden, dat al deze mogelijkheden als denkbaarheden zich blijvend verwerkelijken. Al zou de mutatietheorie zich op grond van botanische experimenten biologisch gewonnen moeten geven (inderdaad wordt de mutabiliteit van DE VRIES' Oenothera Lamarckiana in botanische

kringen weer betwijfeld, hoewel op grond van ervaring met andere soorten de idee gehandhaafd wordt) dan zou de idee van het omslaan van eene soort in een andere hare geldige denkbaarheid houden, want al het nieuwe is innerlijk en uiterlijk uit het oude voortgekomen, en de overgang is blijvend moment. Is de soort van den overgang betrekkelijk bestendig, dan zou men moeten spreken van geleidelijkheid, en is zij volstrekt onbestendig, dan is er sprongsgewijze ontwikkeling. Iets wezenlijk nieuws wordt er bij die ontwikkeling niet gevormd, en al laat zich het onderscheid niet wegwisschen, het is toch aldoor het oude dat „zich" herhaalt. De levende kiem bevat in „aanleg" alles, wat er uit te voorschijn zal komen ; zij is vol sluimerende vermogens, die kunnen worden opgewekt ; daarbij bepaalt de kiem zichzelf naar aanleiding der omgeving : de innerlijke mogelijkheid wordt echter nooit eens vooral volslagen verwerkelijkt. Wanneer men denken noemt de werkelijke eenheid van subjectivatie en objectivatie, dan kan men zeggen, dat de plant reeds denkt, maar dit denken is dan onbewust, en is van nàdenken nog ver af : de ziel denkt niet na. Spreekt men van celziel, ruggemergsziel, hersenziel etc., dan bedoelt men de ziel in het algemeen, de algemeene innerlijkheid van het organische, die zich in het organisme verwerkelijkt. Het organisme is proces, het lichaam is per se levend, aan het lijk laat het zich niet bestudeeren. Een uitgestoken oog is geen oog meer, de ziel is er uit, het is een deel van de anorganische wereld ; de studie der doode en levende hersenen is zeer belangwekkend en onmisbaar, maar al zouden wij er in slagen alle celveranderingen waar te nemen, dan zou ons dit geen betere psychologie brengen, daar de psyche het onwaarneembare blijft, dat wij beleven en dat wij kunnen leeren doordenken. De eisch tot voortgezet onderzoek naar het verband der verschijnselen blijft niettemin onafwijsbaar, en de geneeskunde zou zonder ernstige beoefening dezer détailkennis niet vooruit kunnen komen. Zij moet blijven hopen, dat later het

verband meer zal worden opgehelderd, en heeft causaal na te vorschen. Maar zelfs waar de oorzakelijkheid, dat is de noodzakelijkheid van het verband haar ontgaat, dan blijft toch de coincidentie, waarmede gerekend moet worden. Al is de bloedreactie van WASSERMANN oorzakelijk niet verklaard, daarom verschaft toch het feit, dat zij meestal samenvalt met eene bepaalde ziekte, haar eene diagnostische en praktische belangrijkheid. Al is de werkingswijze van een geneesmiddel, een serum bijvoorbeeld, ons alles behalve helder, daarom hebben wij niet te wachten met de toepassing tot alles ons helder is, omdat wij het gunstige gevolg met grond kunnen verwachten. Er zijn echter gegevens, die nooit causaal zullen worden verklaard, en daartoe behooren het leven en het bewustzijn. De tijd, dat men het organisme als eene machine, een telefoon-centrale, een chemisch laboratorium opvatte, is lang voorbij, maar de verhoudingswijze tot de anorganische wereld, waarin het wortelt, is aanhoudend voorwerp van wetenschappelijk onderzoek. Het organische is de waarheid van het anorganische, en moet dit aan zichzelf waar maken, doordat het zich in den strijd met de elementen handhaaft. Het strijdt met het gasvormige, het vloeibare en het vaste, het ademt, drinkt en eet; zelf is het het vuur, dat het andere verbrandt; het verwarmt daarbij ook zichzelf, en kan een tijdlang een standvastige warmtebron blijven, evenals het radium. Bij de warmbloedige dieren is de temperatuur van het bloed, het vloeibare vuur, standvastig; evenals het zonnestelsel in zijn systeem eene circulatie heeft, zoo ook het organisme in den ommegang van het bloed. Het organisme is een plastisch stelsel, het is vervormbaar; het is gevoelig voor de buitenwereld, aandoenlijk, en voelt daarbij meteen zichzelf. Alle uiterlijke spanning wordt innerlijke spanning en omgekeerd, hetgeen leidt tot verplaatsing, hetzij van een deel (gemoedsbewegingen, het verbleeken b.v.) of van het geheel (naderen of verwijderen). Harmonie en disharmonie met de omgeving toont het organisme al

aanstonds en beleeft die als lust en onlust, genegenheid of afkeer. De eenvoudigste vormverandering is de groei; ook het meer gedifferentieerde organisme behoudt al groeiende bij alle vormverandering den typischen vorm; het is zelf de bouwmeester, die de architectuur bepaalt en het laat zich voorstellen, dat door het niet-zintuigelijke organisme door zelfvervorming en mutatie zintuigen worden gevormd, waarin de stabiel geworden ervaring een nieuw type heeft voortgebracht. De zintuigen zijn innerlijk gevormde, doelmatige organen, de producten van aanhoudende en herhaalde oefening, die in de gewoonte werktuigelijk is geworden; ieder organisme, dat zichzelf volmaakt gewoon is, niets vreemds meer in zich vindt, is aan het eind van zijne ondervinding; het stoot zich als het volmaakt gelijknamige van zichzelf af, het staat op den sprong om te muteeren (aan het begin der ontwikkeling) of te sterven (aan het einde). Zijn de organen ontstaan, dan blijven organisme en orgaan eenzelfde totaliteit (entelechie). Het oog heeft men het naar buiten geworpen, geprojecteerde zien genoemd en niet ten onrechte: want de organismen zien reeds lang voordat ze oogen hebben; zien in algemeenen zin is het gewaarworden van een schijnsel, dat de huid beschijnt (de oppervlakte). Deze gevoeligheid hebben reeds lagere organismen; zij voelen zich in licht van een bepaalde soort positief, (naderen) of negatief (ontvlieden). Velen worden door het licht vernietigd: de bakteriën zijn kinderen der duisternis, die door het licht tot het anorganische worden gereduceerd. Er zijn ook organismen, die het objectieve licht hebben gesubjectiveerd, wat zich in allerlei graden denken laat. De lichtbacterie schijnt zelf; bij hooger ontwikkelden treedt een pigmentvlek op, een der eerste pogingen om het zien te organiseeren in een afzonderlijk orgaan; de huid reageert hier door reductie met pigmentatie, zij wordt donker getint. Voorloopig uit zich het organisme slechts in perifere wederwerking, doch wanneer het zijn periferie gecentraliseerd heeft tot het centrale zenuwstelsel (dat in hoofd-

zaak uit de oorspronkelijke huid gevormd wordt), dan wordt de vorming van een oog mogelijk, dat niet slechts perifeer, doch ook centraal werkzaam is. Het in zichzelf gereflecteerde organisme stelt organisch onderscheid tusschen gevoeligheid en prikkelbaarheid, zoowel aan den omtrek als in het centrum, in het zenuw- en het spierstelsel. Het heeft een eigen spanning (tonus), die verandert met in- of uitwendige wijzigingen, het ontspant zich of spant zich in. Het zintuigelijk ontwikkelde organisme voelt het licht niet, het ziet werkelijk. Het algemeene zien heeft zich tot eigen bizonderheid ontwikkeld. Bij den kikvorsch blijkt nog functioneel verband tusschen huid en oog, daar de beschijning van de huid eene kegelbeweging in het netvlies ten gevolge heeft. Met het optreden van organen wordt het gevoel bewustzijn, de perceptie wordt apperceptie, de gewaarwording wordt (zinnelijke) waarneming, de verhouding tot de buitenwereld wordt ideëeler, dus meer omvattend. Het organisme zonder bizondere organen voelt eigenlijk maar tot aan de huid, doch het organisme met bewustzijn gaat zich te buiten, zijn gezichtskring verruimt zich, het krijgt bewust besef van een wereld buiten zich; ieder zintuig heeft zijn bizondere gevoeligheid, het is weerschijn van bewustzijnsqualiteit. Het bewuste wezen ziet de wereld in den spiegel zijner zintuigen weerspiegelen, het ziet die kaleidoscopisch; de eenheid blijft innerlijk en uiterlijk verborgen. De wereld der zintuigen is die der zelfverdeeling van het bewustzijn, eene wereld van harmonische verbeelding. Adaequaat aan de buitenwereld verandert ook het bewustzijn, dat onophoudelijk het subjectieve beeld der verschijnselen teweeg brengt. KANT heeft ten volle beseft, dat achter en boven het bewustzijn en z'n apperceptie nog de werkzame eenheid viel te denken, die hij noemde de synthetische eenheid der apperceptie: het ik, en op het peil waarop hier geredeneerd wordt, het zelfbewustzijn, dat is het ik in aanleg. Hij zag in, dat wij slechts verschijnselen zien, subjectief, en zocht de waarheid achter de dingen in het „Ding

an sich", dat hij als het onkenbare kenschetste. Zijn kritiek hield bij deze verstandelijke abstractie op, en was niet bereid om deze nagekomene als het laatste spoor van subjectivisme te laten vallen. Toch moest dit offer worden gebracht om het ik te verlossen; maar het zintuigelijk bewustzijn is nog lang niet zoo ver, het gelooft te goeder trouw, dat de verschijnselen zelfstandig bestaan, zooals ze zich voordoen. Dat het zelf zijn wereldbeeld maakt, daarvan is het bewustzijn zich niet bewust; dat het eigen leven aanschouwt, dat het zelf-energisch is, komt niet tot besef. Waar komt de energie van het leven vandaan? Waarvan anders, dan van het leven zelf, waaraan het levende deel heeft? De energie, de arbeid van de buitenwereld, is in de physiologische energie terug te vinden in de stofwisseling, de wet van het behoud van arbeidsvermogen blijft onaangetast, er is dan ook physio-physisch parallelisme. De chemische synthese en analyse weerspiegelen in katabolie en anabolie, de objectieve spanningen en ontspanningen in contractie en retractie, kristallisatie en radioactiviteit in de reproductie. Het levensproces is dus zoo energisch als het kan, maar het gaat in geen zijner „specifieke" energiën op; nooit valt het met één zijner functiën onder uitsluiting van de andere samen, het blijft de eene werkelijkheid in alle verdeeldheid van werkzaamheid: zelfbewerking en zelfuitwerking, het heeft doel en middel in zichzelf. Daarom laat zich het leven denken als eenheid van kristallisatie en radioactiviteit. Het kristal is een chemisch product, waaruit het proces zich heeft teruggetrokken: het vormt zich zelf, en heeft een type, evenals het levende; het kan katalytisch werken, evenals het ferment; het radioactieve lichaam is eveneens een chemisch product. Zoo statisch echter het kristal is, zoo dynamisch is het radioactieve lichaam; het is een en al proces, en vernietigt zichzelf daarbij, terwijl het andere stoffen vormt en vervormt (emanatie, verkleuring van kristallen etc.). Zoowel het kristal als de radioactieve stof hebben dus met het ferment gemeen, dat zij buiten

hunne grenzen vormend werken, terwijl de kristallisatie is auto-anabool, en de radioactiviteit auto-katalytisch. Het leven is de vereeniging van die twee werkwijzen, het levende bouwt zich op terwijl het zich afbreekt, het produceert zich buiten zichzelf in de reproductie, het werkt buiten zijn grenzen ; het leven is centrifugaal en centripetaal een statisch dynamisme. Stelt men zich nu het bewustzijn voor als een physisch vlak, dat twee oppervlakken heeft, dan is het voorvlak de spiegel van de physische, het achtervlak die van de physiologische verschijnselen : het physio-physisch parallelisme. De psyche is het geheel, dat voor- en achtervlak zoowel omvat als scheidt, een grens in redelijk opzicht. Spreekt men van psycho-physisch parallelisme, dan laat men het leven weg en trekt de parallel waar die niet getrokken worden moet; evenwijdigheid is een begrip, dat wiskundig eenheid buiten zich stellen blijft. Het psychische dédoubleert zich zelf tot een subjectieve buitenwereld en een even subjectieve binnenwereld ; terwijl het zich echter naar twee zijden te buiten gaat, blijft het zich inhouden, het verkeert de eene wereld voortdurend in de andere en heft beide in hunne psychische waarheid op.

Door middel onzer zintuigen vormen wij nu het zinnelijke wereldbeeld ; wij ontvangen nuttige teekenen van veranderingen der stof, en van hare geaardheid. Het gevoel is de zin van het zware, dat buiten elkander verkeert ; het is de zin der objectieve verdeeldheid. Het gezicht is de zin, die op abstracte wijze de identiteit van het differente vaststelt ; het ontwaart in het zichtbare de aanwezigheid van het afwezige. Het is de dagzijde van het bewustzijn, waarin de nachtelijke chaos van het duister gevoelde in ordelijken samenhang wordt herschapen. Het oog is een concentreerend stelsel, dat vele schijnsels aan zijne gevoelige oppervlakte, de retina ontvangt ; het heeft iets van een zich zelf regelend photografie-toestel, met een lens (cornea, lens, media), een diaphragma (iris), een gevoelig scherm (retina), een instelapparaat (glad- en dwarsgestreept spierweefsel met

bijbehoorend perifeer, en centraal zenuwstelsel). De fotograaf is het bewustzijn, dat de opname verricht terwijl wordt ontwikkeld, gefixeerd, en weer nieuwe platen in het chassis aangebracht. Tot op zekere hoogte zijn de verschillende functies (accommodeeren enz.) localiseerbaar, zoowel aan de periferie als in het centrum, en de uiterst moeilijke onderzoekingen hooren thuis op het terrein der physiologie waar onze détailkennis wordt ontwikkeld. De (physiologische) psychologie van het zien moet beoefend worden met het intacte organisme, waarbij dus het bewustzijn ongeschonden en vrij meespreekt. Hierbij komt dan uit, wat het bewustzijn doet, en wat niet. Zoo b.v. blijkt bij het onderzoek naar het verband tusschen zien en lezen, dat er veel beter wordt gelezen dan gezien (door den volwassene) en dat de verbeelding pijlsnel aanvult, wat der apperceptie ontgaat. Vermoeienis en opmerkzaamheid eischen psychologisch onderzoek, waarvan de resultaten vooral aan het kind ten goede zullen komen. Het kind is tegenover den volwassene veel meer zuiver bewust, het heeft als de onontwikkelde mensch nog niet de hulp van de meer geestelijke vermogens. De statistiek kan het proefondervindelijk onderzoek trachten aan te vullen om een gekoesterd vermoeden zoo objectief mogelijk na te gaan; de subjectiviteit van den onderzoeker is nooit uit te schakelen, maar onderlinge controle brengt hier een bruikbaar correctief. Een interessant gegeven is, dat de intensiteit van het vrouwelijke bewustzijn grooter is dan van het mannelijke, de vrouw heeft een hoogeren bewustzijns-graad, zoodat reeds op dit nog vrij lage geestelijke niveau de gelijkwaardigheid van de beide geslachten ontkend wordt. Ongelijkwaardigheid is echter geen meer- of minderwaardigheid, de gelijkwaardigheid van man en vrouw is volstrekt betrekkelijk. Het psychische hermaphroditisme moet ons manen tot voorzichtigheid in het oordeel, want al kent de wijsheid geen geslacht, daaruit volgt nog niet, dat de vermannelijking der vrouw en het omgekeerde niet binnen bepaalde

grenzen heeft te blijven. Wanneer men een vrouwelijke marmot door inplanting van mannelijk kiemweefsel verandert in een marmot, die er nog mannelijker uitziet dan mannelijk, dus wordt tot een „Übermännchen", dan bewijst dit geenszins dat dit monstertje eenzijdig recht heeft op onze bewondering. De productiviteit van de beide geslachten is uiteraard verschillend, en geest en natuur leven alleen binnen zekere grenzen in harmonie binnen dezelfde woning. Maar genoeg hierover, keeren wij terug tot het bewuste zien.

Het netvliesbeeld zien wij niet, de veranderingen in de gangliën zien wij ook niet, en toch wordt de aanwezigheid van het afwezige ons onmiddellijk bewust. Het zinnelijke oordeel is reeds geveld, terwijl het ontstaat; het oordeel is evenals het chemische feit, zoowel scheidend als vereenigend, synthetisch en analytisch tegelijk. De analyse is hier de zelfverdeeling van het bewustzijn naar aanleiding van het schijnsel aan het netvlies, en de synthese is het handhaven van de eenheid in die verdeeldheid, het resultaat is het onuitgesproken oordeel : er schijnt iets. De gewaarwordingsoordeelen zijn de volslagen onbewuste arbeid van het bewustzijn, die zonder overleg geveld worden, omdat het bewustzijn bij zichzelf blijft en niet iets vreemds te verwerken krijgt, zooals bij het oordeel over de vraag of de eigendom rechtmatig is ; hier komt naast het zinnelijk bewustzijn ook het rechtsbewustzijn aan de orde, en dat is niet zoo natuurlijk, dat is vanzelf sprekend meer, zoodat de zaak zoovele kanten heeft, dat het oordeel eerst na rijp overleg resulteert. Ook het oordeel „Ik zie" is een hoogere oordeelsvorm, die eerst na diepere reflexie kan ontstaan, nadat het zien als afzonderlijke functie is begrepen en het ik zich daartegenover heeft gesteld. De gewaarwordingsoordeelen echter worden met bliksemsnelheid geveld. Letterlijk ? Hoe snel worden zij eigenlijk geveld ? Met de snelheid der apperceptie, maar hoe groot is die ? De physiologie leert het ons niet, maar veel is er in het organisme dat aan electriciteit

herinnert; de electrische werking uit zich, leert ons de physica, na 1 seconde op een afstand van drie honderd duizend kilometer. Zou het onmogelijk zijn, dat wij een licht van voldoende helderheid, dat op dien afstand van ons begint te schijnen na 1 seconde waarnamen?

Moeten wij inderdaad op grond van de experimenten de gevolgtrekking maken dat het licht zich door de ruimte met diezelfde snelheid voortplant? Of laten zij eene andere verklaring toe? Hoe staat het met de verschijnselen, die zich voordoen als een licht zich in den apperceptietijd beweegt, dus van plaats verandert? Zien wij het dan of zien wij het niet? En zien we het op dezelfde plaats? Het is duidelijk, dat een ernstig bedoeld antwoord op deze vragen niet zoo grif te geven is. Bij de meeste experimenten moet men aan de goede verklaring gelooven, omdat men niet alles controleeren kan. Maar zou de physica gelijk hebben met hare bewering, dat er sterren zijn, die al lang zijn uitgedoofd en toch voor ons schijnen, en dat er andere schijnen met groote intensiteit, die voor ons niet schijnen, alles op grond van de beweerde voortplantingssnelheid van het licht? Men kan die sterren moeielijk laten controleeren en zoolang men aan den aether [1]) en de trillingstheorie gelooft, moet men deze consequentie aanvaarden, doch het zou wel physiologisch toelachen om aan te nemen, dat een uitgedoofde ster niet meer zichtbaar is; doch men komt in beide theorieën niet boven het geloof uit. De physische theorie laat objectief licht schijnen, dat niet schijnt op grond van vooronderstelde voortplanting in de ruimte. De trilling kan niet tegelijk overal zijn. Bewijzen kan men dit niet, want men kan zichzelf ook niet tegelijk op de uitgedoofde ster en op de aarde be-

---

1) Aether, atoom, molecuul, ion en electron zijn namen van gedachten; de stof en haar grens worden hier meer of minder neutraal of polair [different gedacht. Bestaan doen zij zelfs geen moment; als benoemingen van min helder doordachte en doordenkbare verhouding van de verharding, vervloeiing en vervluchtiging der eenheid zijn zij onontbeerlijk.

vinden en dat zou toch noodig zijn om te zien of er op de twee plaatsen tegelijk licht schijnt of niet. De psychologische theorie, die met de apperceptietijd zou willen uitkomen, verlegt de moeielijkheid van het object naar het subject, daar zij in de latente periode, gedurende welke het licht wel schijnt, maar niet gezien wordt, de duisternis aan de physiologie overlaat. Toch schijnt mij het laatste geloof aantrekkelijk, al is het even onbewijsbaar als het eerste. Daarmede is nu nog niet gezegd, dat het tweede physiologisch de voorkeur niet zou verdienen boven het eerste, want de physiologie kan met de physica niet uitkomen. Dat eene theorie onbewijsbaar en onafleidbaar is, kan haar niet verweten worden, want dat zijn zij alle. Zij spiegelen de waarheid, die de onafleidbaarheid en onbewijsbaarheid zelve is, het ongegronde, dat in niets berust dan in zichzelf. Het is daarom ook de redelijke taak het onafleidbare te laten gelden niet alleen, maar het in den wetenschappelijken vorm zelf aan te moedigen. Iedere theorie heeft in haar uitgangspunt het gestelde onafleidbare, dat als vooronderstelling nooit te verklaren is. Alle theorieën verliezen zich dan ook vanzelf ; zij heffen zich op in de stelselmatigheid van de rede, die het redelijke aan en in de theorie bestendigt. Redelijk is in te zien, dat de natuur is te denken tusschen eigen oorsprong en eigen resultaat, tusschen het ware begin en het ware einde. Zoo is zij het rijk van het midden, dat naar twee kanten samenhangt, het gebroken midden. Daarom zal ook het licht zich nooit laten denken zonder de duisternis, en allerminst zonder deze laten aanschouwen. In alle theorieën komt deze moeielijkheid uit, daar geen van beide tot de andere ooit zal zijn te herleiden, maar in elke theorie schuilt een kern van waarheid, die eigen neerslag van het volledige onafleidbare is.

Het licht moet van een bepaalde helderheidsgraad zijn om door ons te worden gezien, er is een „minimum perceptibile", ook de huid voelt eerst een gewicht van bepaalde zwaarte. Er is verder eene grens aan het

onderscheidingsvermogen in de ruimte, waar beneden het onderscheid van plaats niet wordt waargenomen, die bepaald wordt door de kegels van het netvlies : de subjectieve eenheden van plaats. Met alle synthesen en analysen van het gewaarwordingsoordeel gaan chemische verbindingen en scheidingen van het netvliespurpur gepaard, zoodat het van kleur veranderen moet. Blijft het onveranderd, dan zien wij de duisternis, die wij even positief gewaarworden als het licht ; op den duur zien wij de duisternis blauw, wij verhelderen haar subjectief. Het oordeel ,,rood'', moet physiologisch afhankelijk zijn van verkleuring van het purpur ; het eischt echter het polaire oordeel ,,niet groen'', want wij zien alleen iets in contrast. Het oordeel ,,rood'' is positief, naar aanleiding van het roode schijnsel dat de retina beschijnt ; het oordeel ,,groen'' is negatief, naar aanleiding van het verkleurde purpur. De complementaire kleur negeeren wij, doch het oordeel laat zich positief aantoonen, want staren wij een tijdlang naar een rood gekleurd voorwerp, en kijken er dan naast, dan zien wij groen. Evenals de lichtgevoelige plaat bij het photografeeren, verkleurt het netvliespurpur door de werking van het licht ; die verkleuring behoeft niet eene reductie tot zwart te zijn, daar in den laatsten tijd met behulp van het Röntgenlicht directe kleurenfotografie mogelijk is gebleken, zonder dat er zelfs verder behoefde te worden ontwikkeld. In dezen gedachtegang zou dan het staafjespurpur tijdelijk complementair moeten verkleuren, wat in zoover mogelijk is, daar het purpur in het spectrale licht ontbreekt : het is zelf het complement van het spectrum. Worden de cellen van het netvlies sterk beschadigd door de inwerking van het felle zonlicht, dan kan blindheid het gevolg zijn : de subjectieve nacht ; in het helderste licht, de zon, zien wij niets, niets dan licht ; willen wij te helder zien, dan loopen we gevaar voor goed in het duister te blijven, wat zich in allerlei opzicht laat toepassen. De physiologie zal het verband tusschen netvliesfunctie en functie van het pigment-

vlies nader moeten onderzoeken en trachten houdbare theorieën op te stellen. Het oordeel blijft zaak van psychologisch onderzoek en reeds het gewaarwordingsoordeel blijkt wel overwogen uiteen te gaan tot eene tweeheid, eene positie en eene negatie, en dus eene sluitrede te zijn in aanleg, een besluit.

Wat zien wij eigenlijk? Wij zien niets dan licht en duisternis, in verschil van graad en soort. De ruimte van het bewustzijn, in zooverre zij het gezicht betreft, is de ruimte voor de subjectiviteit, die hare eenheid in alle verscheidenheid bij dag en nacht toont. Zij is niet de afgetrokken ruimte van de wiskunde, nog minder de zuivere begrepen ruimte der philosophie, maar de natuurlijk aanschouwde ruimte; het is de eigen ruimte van het bewustzijn, dat de tweespalt nog niet beseft, en met die ruimte zich één voelt. Polair tusschen het intens heldere schijnsel der zon, en het duister van den nacht vertoonen zich hier de verschijnselen in allerlei schakeering. Hoewel wij beide uitersten positief gewaarworden, zien wij er eigenlijk niets in, omdat de tegenstelling ontbreekt, die voor werkelijk zien noodig is: licht en duisternis zijn voorwaarden voor zichtbaarheid. Treden zij in relatie, dan ontstaan kleurlooze en gekleurde verschijnselen, die, daar zij de tegenstelling natuurlijk weergeven, zichtbaar zijn. Schaduwen en kleuren zijn zichtbaar. De kleur laat zich denken als soortelijk verduisterd licht of soortelijk verhelderde duisternis; de kleuren zijn alle minder helder dan het zonlicht, en helderder dan het nachtelijk duister. Uit de trillingstheorie en andere physische theorieën laten zij zich niet begrijpen, al laat er veel zich aan berekenen. Het genie van GOETHE heeft hier dieper gepeild dan dat van NEWTON en HUYGHENS, en de natuurlijke verklaring geleverd, die in weerwil van alle vooruitgang der wetenschap, nooit overtroffen is, al moet zij in verband met nieuw ontdekte feiten, nader worden uitgewerkt. De wetenschap, die zich na GOETHE's tijd in zuiver mathematische en materialistische banen ging bewegen

en eene massa stof te verwerken had, week van het begrip der zaak af, omdat men vóór alles de subjectiviteit wilde afschudden om zuiver objectief na te vorschen. Maar er komt een kentering, en de wetenschap wordt zich bewust, dat zij de stof en hare abstracties overschat heeft ; zij wordt meer idealistisch dan zij is geweest. Nog zijn er velen, die gelooven, dat het licht wit is, en dat het uit zeven kleuren „bestaat'', een geloof, dat zeker niet berust op de ervaring. Dit geloof is een voorbeeld van het feit, dat men zooals NEWTON, een uitstekend rekenaar en proefnemer kan zijn, en toch door verwaarloozing van een der gegevens, de duisternis namelijk, eene verkeerde verklaring kan leveren. — Wij zien dus het schijnsel van het licht in allerlei verhouding tot de duisternis : al onze oordeelen zijn onderscheiden naar quantiteit, qualiteit en modaliteit. Het quantitatieve oordeel is dat over de intensiteit en de helderheid, dat ons helpt bij de bepaling van den afstand. Dat het licht in intensiteit afneemt omgekeerd evenredig met het vierkant van den afstand, ligt in het begrip besloten ; het bewustzijn komt niet tot dit begrip, doch wel tot de gevolgtrekking van het verderaf of dichterbij ; kleiner of grooter (dit zijn echter reeds vormoordeelen van quantitatieven aard, waaraan wij hier nog niet toe zijn). De modaliteit betreft hier de kleur, omdat de kleuren de aanzijnswijzen van het licht zijn ; en de qualiteit is de soort van de kleur, er zijn soorten van groen en soorten van rood etc. De stof bepaalt hier mede, het wit van de sneeuw is een ander wit dan van de zijde, evenals bij het geluid dezelfde toon bij een ander instrument anders klinkt. De kleuren hebben ook hun gevoelstoon, zij zijn „warm'' of „koud'' ; zij spiegelen de koude in de duisternis en de warmte in het licht. Dat de kleur psychisch beïnvloeden kan, is zeker, en de kleur van de meubelen en de stoffage kan invloed uitoefenen op stemming en conversatie. Het bewustzijn wordt meer door de voorwerpen gefixeerd, dan het zelf fixeert, het is één met het blauw of het geel al naar het

valt, het is geheel zien. Het zelfbewustzijn staat een trap hooger, dit is zich van het zien als zelfstandige functie bewust, het heeft het zien tegenover zich gesteld. Als het spreken kon, zou het kunnen zeggen „Ik zie" ; dat kan het nu niet, maar het kan zijne opmerkzaamheid op het zien richten met willekeurige onderdrukking van zijne andere bewuste functies. Het zelfbewustzijn fixeert derhalve, het beperkt zich positief door negatie, en wanneer het het andere fixeert, fixeert het als bewustzijn de zichtbare wereld ; door die zelfbeperking komt het tot zichzelf, en tot hoogere eenheid. De eenheid van zelfbewustzijn en bewustzijn is persoon ; de persoon heeft zoowel bewustzijn als zelfbewustzijn. De persoon is het ik in voorloopige onontwikkeldheid ; het ik kent zichzelf hier nog niet, en de hoogere geestesqualiteiten sluimeren nog in den aanleg. Bij het dier is het blijvend zoo, bij den mensch is de geest voor ontwikkeling vatbaar, zoodat de persoon rechtspersoon wordt. Spreken we nu hier van het ik, dan bedoelen wij de potentialiteit. Het ik aanschouwt ; het heeft zich uit de gestalten van de ziel, het bewustzijn en het zelfbewustzijn ontwikkeld, die zich verhouden als het natuurlijke gevoel, het nog natuurlijke verstand en de natuurlijke rede. Dit ik spreekt nog niet, al brengt het reeds gearticuleerde tonen voort ; het kan slechts begrepen worden door zijn hoogeren vorm, het denkende ik. Dit beleeft geestelijk, wat de eigen kiem op nog natuurlijke wijze beleeft. Het ik is aanschouwing, verbeelding en geheugen, in een en dezelfde werkelijkheid. Aanschouwend richt het zich naar buiten, verbeeldend naar binnen en als geheugen heft het de tegenstelling op. Dit zijn geen eigenschappen van het ik, alsof het een ding was, of vermogens, die het naar willekeur gebruiken kan, zooals het geld of het land. Het geheugen is evenzeer het ik zelf, als de verbeelding en de aanschouwing, al is het een andere modaliteit. Waar komt de opmerkzaamheid vandaan ? Uit het ik. Het ik heeft in die opmerkzaamheid zichzelf bepaald. Dat hiermede physiologisch energiegebruik

gepaard gaat, zal wel waar zijn. Spierspanningen veranderen, de uitdrukking verandert, het organisme „toont" zich opmerkzaam. Maar het lichaam is slechts organon, werktuig van het ik, dat niet in de hersenen of ergens anders „zetelt". Dat met meerdere geestelijke ontwikkeling phylogenetisch meerdere hersenontwikkeling gepaard gaat, stempelt de hersenen tot een belangrijk hulpmiddel, dat de natuur ter beschikking heeft, om tot geestelijkheid van bewusten aard te komen, maar middel en doel zijn niet tot elkaar te herleiden en hersenkunde zal ons het ik niet begrijpelijker maken, en daarmede ook niet zijne werkzaamheid. Het absolute denken denkt zich in ons, en wij denken het na, zoo goed als we willen en kunnen. Ieder onzer is een concreet tijdelijk geval, van het eeuwige denken, dat in ons tot zichzelf komt. Het blijft zelf de wet, die zich in zijne gevallen spiegelt, zonder daarin op te gaan.

Wat is aanschouwen ? Is het zien ? Het aanschouwen gaat in het zien niet op. Het bewustzijn ziet lijdelijk, het wordt gefixeerd in het zelfbewustzijn, dat ding na ding ziet. De aanschouwing ziet alles tegelijk in ordelijke rangschikking, zij aanschouwt de totaliteit der gegeven zichtbare objectiviteit. In het aanschouwsel aanschouwt het ik zichzelf, en door opmerkzame beschouwing van het object, leert het dit kennen en daarmede eigen natuur ; het herkent nu ook, en herinnert zich ; het gaat zich tehuis voelen in eigen innerlijkheid, het aanschouwt innerlijk, d. w. z. het is verbeeldend, als totaliteit en als willekeurige zelfbeperking. Het algemeene wereldbeeld, gevormd na aanschouwing door middel van alle zintuigen, wordt willekeurig verdeeld, zoodat kennis ontstaat van de deelen van het beeld, die echter als bizonderheden van dit algemeene worden herkend, als een teeken van het geheel. Dit voert tot geheugen, dat zich van het beeld een beeld vormt, de voorstelling. De voorstelling stelt iets anders voor dan zij is, zij beteekent innerlijke aanschouwing, maar is deze niet, zij is objectief verbleekt en subjectief verhelderd. De voorstelling is persoonlijk

eigendom, verkregen na ondervinding en zelfbewerking. De algemeene voorstelling wordt opzettelijk in bizonderheden verwerkt, zoodat het ik zijne voorstellingen leert gebruiken, vrij wordt van de gegeven objectiviteit en daarop zijn stempel drukt. Daarmede wordt de subjectiviteit objectief, in de stem en de spraak geeft het subject teekenen van zich met begrijpelijke beteekenis. Maar reeds het gebaar, de stand, de uitdrukkingsbewegingen, de zang der vogels enz. het zijn alles verschijnselen der subjectiviteit die zich objectief toont en zich ontmaskert. Zal men deze werkwijzen van het ik in het organisme localiseeren ? Ieder deel is hier het geheel, en bij alle verrichtingen is het geheele organisme werkzaam, zij het dan ook in verdeeling van den arbeid. Zal men hier spreken van associatie, versmelting, assimilaties, complicaties, successieve associaties, zooals WUNDT doet ? Men behoeft het niet te laten en bij ernstig onderzoek zal nog veel worden gevonden, wat nu onbekend is. Maar zal men daardoor beter leeren begrijpen ? De denkwijze van WUNDT is in dit opzicht atomistisch, mechanistisch en chemisch, maar het organische is troebel doordacht. De vooronderstelling, dat onze voorstellingen enz. zich bevinden in bizondere loges, en zich volgens WUNDT's schema zouden verbinden is niet noodzakelijk en strijdt tegen de organische idee. Iedere vooronderstelling kan als werkhypothese tot onverwachte uitkomsten voeren en tot vermeerdering leiden van kennis. Ook tot verheldering van begrip ? Kennis is niet begrip, en al zal het begrip nooit geringschattend over de kennis denken, het ziet in, dat de massa niet alles is ; zij kan ook door de veelheid en de zwaarte de eenheid verstikken zoodat de lichte kern verduisterd wordt en voor den zoeker verborgen blijft. Wat de mensch zoekt is vrede, vrede met zichzelf en de omringende wereld, en het is in onzen tijd van verdeeldheid voor velen moeielijk niet excentrisch te worden. Rust in den strijd vindt de wetenschappelijke mensch alleen in de waarheid, die volslagen onwaarneembaar is.

De ware cultuur is de cultuur der waarheid, die men in zich zelf beleven moet. In den dienst der waarheid beleeft het ik zijne vrijheid, dat is zijne zelfbepaling; het wordt geestelijker, al blijft het de natuur inhouden; zoo wordt dán het begrip der aanschouwing, der verbeelding en der voorstelling ruimer, en van het zinnelijke bevrijd. Terwijl het ik de wereld vervormt, vervormt het zich zelf, en vult zich met nieuwen inhoud; daarmede verandert ook zijne wetenschappelijke gestalte, het leert zich zeggen dat het subject-object is, in absolute negativiteit. Het geheugen wordt rijker van inhoud, het ontwikkelt zich tot het woord-geheugen, en wordt als geschiedenis tot het geheugen der menschheid, waarvan de geschiedenis der wijsbegeerte de waarheid uitmaakt. Deze geschiedenis is het ware geheugen van den geest, die zijn verleden doordenkt, om nu eigen gestalte te aanschouwen en de toekomst te verbeelden. Hij is zoo begin, midden en einde „de rustende as in het wiel des zijns". Alles wat begrepen is en begrepen zal worden, wordt door den geest begrepen, die ons inzicht verschaft over hetgeen ons vreemd was of is en zoo ook over de psychologie van het zien, want „wij" zien, en niet het oog. Zoo keert het subject de omgekeerde netvliesbeelden om, omdat het eigen stelligheid alleen verkrijgen kan door negatie; het verbetert eigen organisme, en de astigmaat, die een verbeterend glas voor het oog krijgt, ziet ondanks de verbetering van zijn optisch orgaan, verkeerd, en moet door oefening en ervaring die verbetering leeren waardeeren. Laat men iemand een toestel voor de oogen dragen, zoodat hij alles onderste boven ziet en links rechts, dan leert hij na korten tijd alles weer rechtzetten. Het netvliesbeeld, een eenigermate concave projectie van het geziene voorwerp is dus het onwezenlijke. Is er nu nog ergens in het centrale optische orgaan, in de gezichtshersenen, een beeld te verwachten, dat physisch te construeeren is? Wijzigingen van physiologischen aard laten zich niet ontkennen, maar, daar het geheel ziet en niet het deel, moet

ook het geheel physiologisch veranderen, zij het ook met plaatselijke verschillen. Het beeld, als we dat zoo noemen willen, is dus de verandering van ons geheele lichaam, evenwel nooit opgaande in de zichtbare wijzigingen van den bloedsomloop, spierspanning en zenuwwerking; het is alleen het onzichtbare, dat het zichtbare ziet. Zien wij de voorwerpen vlak of diep? Wij zien door middel van ons lichaam het retinabeeld, dat in overeenstemming met het schijnsel buiten ons, eene eenheid is met verschillen naar soort en intensiteit van het licht. Zoo moet dan ook het organisme, om een beeld aan de physica ontleend te gebruiken, resonneeren, adaequaat met deze gegevens. Zoo bevindt zich het beeld onmiddellijk in onze ruimte, en het is het gewaarwordingsoordeel, dat op grond van ondervinding, ons inlichting verschaffen moet. Als aanschouwend aanschouwen we altijd de innerlijke totaliteit ordelijk samenhangend en gerangschikt, het vlakke vlak en het diepe diep; het organisme, beter: de ziel, is microcosmos, het is de wereld in 't klein; zoo kan dan het oordeel of het besluit onmiddellijk genomen worden zonder overleg, omdat er niets vreemds aan is. Wanneer er al sprake zou moeten zijn van omkeering van het vlakke en het diepe, dan zou het subject nog meer last hebben om eigen lichamelijken vorm in een objectief vlakken vorm te verkeeren, daar het zelf diepte heeft. Doch het bewerkt alles tegelijk en waar is ergens een afzonderlijk vlak in de natuur te vinden? Het vlak laat zich denken, maar niet zien. Zien doen wij oppervlakte aan het gevormde en diepte in het vormelooze. Het organisme „is" het negatief van de buitenwereld, dat in het oordeel positief wordt gezien. Alleen in dit contrast is het ziende aanschouwen te verwerkelijken. Maar het zien gaat niet zonder verbeelding, want zien doen wij steeds alleen de voorzijde, de achterzijde wordt in verbeelding aanschouwd; niemand zal na verkregen ervaring twijfelen of de boom die hij ziet, heeft behalve eene voorzijde, ook eene achterzijde, hoewel strikt genomen eene wandeling naar den boom

om dien ook van de achterzijde te zien, noodig zou zijn. Zoo komt al aan het zien het geloof te pas, het vertrouwen op het onzichtbare. Lang heeft men gemeend, dat voor het zien van diepte twee oogen noodig waren, en eerst in den laatsten tijd is ook van oogheelkundige zijde op grond van eene waarneming betoogd, dat ook één oog diepte zien kon. De waarneming betrof het diep zien van de uitholling van de zenuwschijf met den oogspiegel met behulp van den parallax. Sluit men één oog, dan ziet men ook niet plotseling alles vlak, hoewel het oordeel moeilijker wordt, daar men van een belangrijk physiologisch hulpmiddel, de kruising der bliklijnen, wordt beroofd. De éénoogige echter ziet diep, omdat niet zijn oog ziet, maar hij. Het stereoscopische zien moet dus psychisch worden verklaard, en ook de physisch-physiologische verklaring van het diepte zien met den stereoscoop is ontoereikend. Wanneer wij twee stereoscopisch genomen photografieplaatjes bestaren, dan zien wij lichamelijk. Hoe is dit te verstaan? Gegeven zijn beiderzijds vlakke projecties van de totaliteit der aanschouwde natuur, zooals het rechter en het linker oog die gelijktijdig plegen te zien. Onze aanschouwing valt bij normaal zien in tweeën uiteen, in overeenstemming met onzen symmetrischen bouw. Het subject negeert de beide gegeven aanschouwingen tot de eenheid der verbeelding, die positief aanschouwd wordt. Bij de stereoscoopplaatjes ontstaat een dilemma, dat echter onmiddellijk opgelost wordt. Het subject heeft te kiezen tusschen goed zien, dus twee vlakke projecties te aanschouwen, van iets dat één beeld vormt, of die twee vlakke projecties niet te zien, en zich het beeld te verbeelden. Kijkt men gewoon naar de twee plaatjes, dan fixeert men ze en ziet men er twee, ze blijven vlak; men moet om diepte te zien er zoo naar kijken, dat men ze niet ziet, zoo, dat men iedere projectie op het overeenkomstige netvlies afzonderlijk projecteert. Dan is inderdaad een toestand bereikt, die met de normale wijze van zien in zoover samenvalt, dat afgezien

wordt van de twee netvliesprojecties, en ze beiden door de verbeelding tot één worden vereenigd. Men moet dus zoo naar de plaatjes kijken, dat men ze niet ziet, men moet ze dus niet fixeeren, doch bestaren. In hoever hier nu eene physiologische dissociatie bestaat tusschen accommodatie, die met fixatie gepaard gaat, en de richting van het oog, moet de physiologie uitmaken. Het oog richt zich altijd innerlijk (accommodeerend) en uiterlijk (met de uitwendige oogspieren) op het object, en bij iedere fixatie is er samenwerking van deze functies. Ook bij het staren ? Staren is eigenlijk naar den gezichtseinder in de verte zien. Het subject dat de stereoscoopplaatjes ziet, moet de oogen uiterlijk op de voorwerpen richten, evenwijdig ; het is echter niet aan te nemen, dat ook de accommodatiegraad in overeenstemming blijft met den afstand, waarop zich de plaatjes bevinden ; want dan zou ieder oog fixeeren, en dan zouden er ook twee plaatjes gezien worden. Aannemelijk is dus dat de accommodatiegraad, te meten door de spanning der inwendige oogspieren, wordt verminderd, en het innerlijke oog zoo van het voorwerp afziet, terwijl de richting van het uitwendige oog, te meten door de spanning van de uitwendige oogspieren, in overeenstemming blijft met den afstand, waarop de plaatjes zich bevinden. Het starende subject richt dus de opmerkzaamheid zoowel eindig als oneindig, en aanschouwt zoo eigen verbeelding. Het zien met een stereoscoop, hetzij dit een spiegelstereoscoop of een convex-prismatische stereoscoop is, komt op hetzelfde neer. Nemen wij de laatste als voorbeeld. Het prisma bewerkt een deviatie der twee projecties naar het midden evenwel niet tot ze physisch samenvallen, beide oogen zijn gedwongen afzonderlijk te zien ; dat de netvliesbeelden op overeenkomstige plaatsen zich bevinden is niet voldoende ter verklaring. Het bestaan en ontstaan van het éene beeld is zuiver psychisch, met physisch-physiologische ontstaansvoorwaarden. Het zien op stereoscopische wijze is een verbeeldend aanschouwen ; feitelijk, „ziet" men

met den stereoscoop slecht, doch daar de gezonde verbeelding de aanschouwing beheerscht, wordt het dilemma onmiddellijk opgelost. Het zien met twee oogen, het binoculaire zien, laat zich evenwel niet vereenzelvigen met het zien der psyche, die als verbeeldend, zich de macht toont boven eigen physiologie. Er laten zich nu bij het zien met een stereoscoop drie gevallen onderscheiden. 1e. Men ziet met twee oogen naar een voorwerp dat zich voor één der oogen bevindt; dan verbeeldt men zich het voorwerp ook voor het andere oog, (d. i. men ziet het beeld in het midden) dat echter terzijde draait en niet op het voorwerp gericht is. 2e. men ziet met twee oogen naar de stereocopische plaatjes; men verbeeldt zich het voorwerp te aanschouwen, en aanschouwt eigen verbeelding. 3e. men ziet naar twee stereoscoopplaatjes die onderling in grootte verschillen en elkaar dus objectief niet spiegelen naar quantiteit. In dit geval moet de opmerkzaamheid zich maximaal inspannen en slaagt er in zich het voorwerp te verbeelden, zoolang de psychische irradiatie de beide projecties in de grens laat ineenvloeien. Want alle lijnen (strepen) hebben physisch bestaan en vertoonen subjectieve buiging, zoodat zij psychisch van plaats veranderen, en zeer wel kunnen twee aanschouwingen tot één beeld worden gevormd door het subject, terwijl zij objectief verschillen. Heeft echter het objectieve verschil de grens der psychische irradiatie overschreden, dan is het onmogelijk de projecties te vereenigen, en in plaats van één perspectief, aanschouwt men twee projecties. Het stereoscopisch ziende oog bestaart opmerkzaam het eindige, terwijl het oog dat in de verte staart het eindelooze verschiet opmerkt, en van de nabijheid afziet. Wil men staren noemen het wezenlooze kijken van den droomer, die niets ziet, dan zou men in bovenbedoelde gevallen moeten spreken van turen. Iemand, die, bezwijmende, het bewustzijn verliest en van zichzelf afvalt, krijgt, voordat de oogen zich sluiten, de wezenloos starende uitdrukking, als voorbode, dat de op-

merkzaamheid voor de omgeving op het punt staat, geheel te verdwijnen, waarna dan de ongewilde slaap optreedt.

Het stereoscopisch geziene beeld is dus een psychisch schijnbeeld, het schijnt alleen in de psyche ; de vormende kracht van het subject bewerkt hier perspectief, zoodat er oppervlakken gevormd worden. Het is een subjectief spiegelen, want evenals de spiegel schijnbaar doorzichtig en onzichtbaar is, zoodat zij het andere in zich spiegelt, zoo is ook hier de spiegel, het verbeeldende subject, onzichtbaar, en laat de eigen aanschouwing doorschijnen. Zoo aanschouwt men dan het beeld der aanschouwing, die zich in de verbeelding spiegelt.

Ieder oppervlak, dat totaal spiegelt, glanst. Glans is schijnende oppervlakte, die in zich zelf schijnt ; de oppervlakte, die wij stereoscopisch waarnemen, is die der verbeelding, die in zichzelf schijnt, zoodat de ontstaansvoorwaarden van de glans objectief en subjectief overeenstemmen. De stereoscopische glans is niet slechts objectief te verklaren, het subject is hier het bepalende, daar het zelf dien glans teweeg brengt. Het subject hallucineert niet, het is de gezonde verbeelding, die zich naar aanleiding der zakelijk gegeven voorwerpen, verwerkelijkt. De glans is het ondoorschijnende, ook aan het doorschijnende en aan het schijnbaar doorschijnende ; door een glanzend spiegelglad watervlak kan men niet heenzien en juist daarom wordt de oppervlakte als zoodanig zichtbaar. Want doorschijnend zijn is doorzichtig vormeloos zijn, dat nog vormelijke oppervlakte worden moet, waarmee dan het doorschijnende in het ondoorschijnende gradueel zich polair verkeert met den glans in het midden. De verbeelding construeert hier zoowel het doorschijnende als het ondoorschijnende met beider grens, den glans, als hetgeen beide van elkander scheidt en ze in elkander doet overgaan. Zoo maakt zij dan van de op zichzelf ondoorschijnende plaatjes iets doorschijnends, zoodat zij evenals in een spiegel, het schijnbaar doorschijnende ontwaart. De bespiegeling

kan dan later trachten te ontdekken, hoe deze daad van het subject zich laat denken. De physiologische verklaring is onvoldoende, omdat zij te inductief denkt. In de verklaring heeft het denken zichzelf tegenover zich als een zijner bizonderheden, het denkt zichzelf, maar het volledige denken is speculatief, dat is inductief en deductief tegelijk.

Hoe staat het met het zien van beweging? Beweegt zich een witte schijf langs een zwarten achtergrond, dan zien wij beide. De grens vertoont eene voortdurende afwisseling van meerdere en mindere helderheid. Wij zien op dezelfde plaats tegelijk het heldere en het min heldere, zoodat dezelfde plek zoowel wit is als niet wit, zoowel zwart als niet zwart. Deze eenheid van het zien, en het niet zien van een voorwerp aan zijn grens is het, die het oordeel voert tot het besluit van eene objectieve verplaatsing. Het ontstaat niet, doordat wij het voorwerp nu eens hier zien en dan weer daar, doch doordat wij het tegelijk zoowel zien als niet zien. Ook het oordeel over de verplaatsing kan zonder subjectief contrast niet geveld worden. Het subject heeft tijd noodig om te besluiten en verplaatst het voorwerp zich te snel, zoodat het nooit op dezelfde plaats wordt gezien, dan wordt het waarnemingsoordeel in de war gebracht en het voorwerp schijnt onbewegelijk (draaiende tol of schijf) in zichzelf, of buiten zichzelf (steen, die aan een touw wordt rondgeslingerd). Wordt de grens gezien, dan valt het oordeel rust, wordt de grens zoowel gezien als niet gezien, dan valt het oordeel verplaatsing, en wordt de grens niet gezien, dan wordt het voorwerp schijnbaar gezien in rust. Hiermede is in overeenstemming, dat men de zeer snel draaiende schijf van een electriseermachine in rust ziet wanneer die door de vonk kort verlicht wordt. In dien tijd verandert subjectief geen plaats van helderheid of kleur, zoodat de plaats als grens wordt gezien en dus in rust; alle plaats is namelijk grens van andere plaats, die in de verplaatsing wordt overschreden. Het oordeel komt tot stand door ver-

heldering en verduistering (verkleuring), die alleen gegeven zijn. De beweging zelf is nooit gezien en zal nooit gezien worden ; haar begrip is tehuis in de wijsbegeerte, haar techniek in de werktuigkunde. Zoo is het ook met het zien van richting. Alle verplaatsing is relatief, zij wordt door het subject niet gezien, maar beoordeeld, naar een betrekkelijk rustig stoffelijk stelsel, dat echter nergens is, want alles verkeert in beweging. Daar de sterren stil schijnen te staan, kunnen wij de verplaatsing der planeten afleiden ; die van dichterbij zijnde voorwerpen beoordeelen wij onmiddellijk. Verplaatsen wij ons, dan schijnt de omgeving zich in de nabijheid tegenover de verte als een rustig stelsel in omgekeerden zin te bewegen (parallax). Verplaatsen zich twee stoffelijke stelsels in omgekeerde richting of ontbreekt het rustpunt, dan wordt het oordeel verward, en wij schijnen zelf te bewegen, terwijl we rusten (ophouden en vertrekken van treinen, die de onze voorbijgaan). In den stroboscoop zien wij met een oog perspectief, doordat wij door de snelle draaiïng op dezelfde plaats verheldering of verduistering waarnemen, zoodat tot verplaatsing moet worden besloten van het verbeelde voorwerp, dat om een as schijnt te bewegen. Evenals bij den stereoscoop hebben we hier te maken met eene veelheid van aanschouwde projecties, die nu bewegelijk zijnde, in verbeelding perspectivisch worden. Bij den kinematograaf is elk voorwerp veranderlijk. Bij het stereoscopisch zien van plaatjes in complementaire kleuren (bv. groen en rood) door ieder oog afzonderlijk met een rood of groen glas worden de groene en de roode aanschouwing in de neutrale verbeelding tot een beeld vereenigd, door negatie en positie.

Zien wij ruimte of voelen wij ruimte ? Het een al even weinig als het andere. Brewster deelt mede, dat een vlakte, die door lenzen gezien, hol schijnt, ook door betasting hol gevoeld wordt. Het gevoel helpt hier het gezicht dus niet op den goeden weg ; men heeft een bizonder ruimtezintuig willen zien in het oorlabyrinth, dat voor onze orientatie groote beteekenis heeft, en bij

duizeligheid en zeeziekte door instabiliteit van de omgeving, die geen rustpunt meer laat zien, objectief een groote rol schijnt te spelen : duizeligheid op zichzelf is subjectief bepaalde schijnbeweging. De ruimte zal er echter niet door verklaard worden, want de ruimte is noch te zien, noch te aanschouwen, doch alleen te bedenken. Ruimte en tijd zijn aanschouwingsvormen, waarin nog niets aanschouwd wordt. De ware aanschouwing is aanschouwing der Idee, die als natuur zichzelf aanschouwt. De psychologische ruimte is als het zichtbaar aanschouwde, eene ommezijde van het nog natuurlijke ik. Uit dusgenoemde spierbewegingsherinneringsbeelden de ruimte te willen verstaan, gaat zelfs physiologisch niet op, want aan alle beweging ligt de ruimte ten grondslag. De spier is in de ruimte, zij „is" ruimte, voordat zij samentrekt. De eenheid van ruimte en tijd in aanzijn heet plaats, en de beweging is als plaatsverandering zijn en niet zijn tegelijk. Verklaart men de ruimte door de beweging, dan is de ruimte vooronderstelde en verklaart men wat men wil met hetgeen men verklaren moet en handelt tautologisch.

De verschijnselen van het gezichtsbedrog kunnen zijn objectief en subjectief. Het fata morgana en de zon, die onder de kim zijnde, daarboven schijnt, zijn voorbeelden van objectief gezichtsbedrog, zij worden door de breking verklaard, die in wezen vervormend en dus verplaatsend is. Het eene „medium" schijnt in het andere kleiner of grooter, dichter of ondichter en daarmede ook de voorwerpen er in. Evenals de bodem van het water, wordt het luchtbeeld van de zon schijnbaar opgeheven. De sterren, die uitgedoofd zijnde, voortgaan te schijnen behooren ook tot het objectieve gezichtsbedrog, indien zij althans niet als spooksterren tot de verschijningen moeten worden gerekend. Een voorbeeld van het subjectieve gezichtsbedrog is het grooter zien van heldergekleurde b.v. witte voorwerpen, en het kleiner zien van donkere. Dit berust op psychische irradiatie, het analogon van de objectieve buiging.

Een physische lijn, wordt als een band afgebeeld ; de buiging is een bizonder geval van breking, waarbij het licht schijnende in dezelfde middenstof, breekt in de duisternis, en zich daarin afbeeldt. Zij is, zooals HEGEL zegt, „das eigne freie Refrangieren"; het ligt in de idee van de uitmiddelpuntigheid, dat de stip hier als cirkelschijf wordt afgebeeld zooals een zon zich laat denken als het verkleinde beeld van de haar omringende duisternis. POLAIR spiegelt de objectieve buiging aan de subjectieve, doordat de wit geziene grenslijn, over het zwart heengrijpende, zich psychisch afbeeldt als een band, zoodat het vierkant grooter wordt gezien dan het is. De lijn, die zich te buiten gaat, wordt vlak, de gesloten lijn, dat is de figuur, gaat zich krachtens eigen natuur te buiten, zoodat het vierkant vierkant blijft. Dit geldt ook slechts binnen zekere grenzen, daar wij iets hooger zien dan het is, en dus vertikaal verlengd. De hooge hoed wordt gewoonlijk overschat ! door het natuurlijke wezen. Want onze natuurlijke gezichtsgrens is de horizon, onze horizontale gezichtseinder. Deze horizontale lijn kennen wij van nature als begrenzing, dat is vereindiging van het boven haar aanschouwde oneindige ; zij is de natuurlijke basis, waarboven het licht van de opgaande zon schijnt. Hieruit is onze overschatting van hoogte boven breedte te verstaan. De grondlijn is deel van den horizon, waarboven de vertikaal uitstreeft. Van de vertikaal hebben wij onmiddellijk besef door onzen stand, wij staan rechtop en zijn naar boven gericht, terwijl ons lichaam als het zware onze loodlijn is, dat door de ziel wordt verlicht. De ziel is het licht van het lichaam, dat naar het middelpunt der aarde gericht is zoowel als daar van af. Zoo hebben wij onmiddellijk oordeel over den rechten en gestrekten hoek. Daartusschen laten zich nu de scherpe en de rechte hoek denken, waarvan de eerste overschat, de tweede onderschat wordt ; de loodlijn is de opgerichte basis, en kan in de natuur eerst ontstaan na overwinning van weerstand en zwaarte. De scherpe hoek wordt beseft als poging tot oprichting

van de basis afstrevende en de weerstreving wordt hierbij in de verbeelding aanschouwd als verkleining, zoodat het oordeel den hoek overschat. De stompe hoek symboliseert de omgevallen vertikaal, zij wordt beseft als naar de basis toestrevende, zoodat de hoek wordt onderschat: het samenvallen met de basis wordt vooruit gezien in de verbeelding. Blijkt nu door opzettelijke proefneming, dat wij een lijn die 3° van de vertikaal afwijkt toch als vertikaal aanschouwen, dan bewijst deze uitkomst, die physiologisch zeer belangwekkend is, niet dat wij bij vrije aanschouwing dezelfde fout maken, want de omstandigheden, waaronder het experiment wordt verricht, zijn uiteraard kunstmatig. Aldoor corrigeert het vrije ik de fouten van het organisme, en de dubbelbeelden die bij oogspierverlammingen ontstaan, kunnen op den duur verdwijnen. De verschijnselen van gezichtsbedrog, die berusten op fouten in den bouw van het oog (astigmatisme, cataract) of in de physiologische mechaniek moeten wij hier terzijde laten, evenals de ziekelijke stoornis.

Wat beleeft men bij het zien van eene schilderij of ander kunstvoorwerp? Men aanschouwt de schoon schijnende Idee in bepaalde gestalte gerealiseerd. De religieuse ziener aanschouwt van de aesthetische Idee een innerlijk beeld. Wat ziet ten slotte de philosoof? De philosofie leert ons „slechts" de waarheid zien. Zij leert ons ten onzent van uit Leiden stelselmatig, dat het streven der menschheid naar verfraaiing, veredeling en begripsverfijning in de rede ligt, en door haar in ons wordt teweeg gebracht. In aesthese, visioen en ideaal beleeft het ik zijne zelfverlossing en de belofte der Idee, die als het bereikbare onbereikbare blijft aantrekken: „das Ewig-weibliche zieht uns hinan".

Amsterdam, November 1914.

HEDENDAAGSCHE WIJSBEGEERTE:

STANDPUNTEN EN STROOMINGEN.

SPENCER'S BEGRIP VAN DE COROLLARIA DER BEHOUDSBEGINSELEN.

In een opstel, genaamd „SPENCER's begrip van „persistence of force'', in het Tijdschrift voor Wijsbegeerte van Januari 1914, heb ik getracht SPENCER's meening over de behoudsbeginselen uitéén te zetten en te beoordeelen. Er werd in dat opstel herinnerd aan de omstandigheid, dat SPENCER de leer van het behoud van arbeidsvermogen en de leer van de onvernietigbaarheid der stof voorstelde als species van het genus „persistence of force''; er werd, vervolgens, herinnerd aan de wijze, waarop SPENCER de leer van het behoud van arbeidsvermogen en de leer van de onvernietigbaarheid der stof meende te kunnen bewijzen; en er werd, in dat opstel, aangetoond, dat zijne bewijzen voor beide ongeldig zijn. Wanneer men nu denkt aan de ongeldigheid dezer bewijzen, dan kan men, natuurlijk, ook niet gelooven, dat SPENCER de geldigheid der corollaria van het begrip „persistence of force'' heeft bewezen en dan zou men zoo zeggen, dat het niet de moeite waard is om een onderzoek in te stellen naar SPENCER's opvatting van

die corollaria. Immers, daar hij zich het grondbegrip ,,persistence of force'' verkeerd denkt, moet zijn opvatting van die corollaria wel gebrekkig zijn. Maar deze omstandigheid levert nog niet voldoenden grond om van SPENCER's corollaria van het begrip ,,persistence of force'' geen notitie te trekken. Want SPENCER moge in vele opzichten hebben gedwaald, — dat hij een reus van geleerdheid was en daarenboven een man van genie, kan niet met recht worden betwijfeld ; en wanneer zulke menschen dwalen, ligt er reeds in het feit van die dwaling iets boeiends. En daar vervolgens de dwalingen van zulke menschen in den regel leerrijk zijn, en, voorts, zij, die weten, dat zij geen reuzen van geleerdheid zijn en geen mannen van genie, eenige vreugde beleven, wanneer zij de dwalingen der grooten aanschouwen, meende ik, dat ik, niettegenstaande SPENCER's argumentatie in zake het begrip ,,persistence of force'' foutief is, voor een uitéénzetting en beoordeeling van zijn argumentatie in zake de corollaria van dat begrip de aandacht mocht vragen.

I.

De eerste deductie uit het begrip ,,persistence of force'' is de stelling, dat de ,,relations among forces persist'' of, iets anders uitgedrukt, dat dezelfde oorzaken altijd dezelfde gevolgen hebben of, zooals men ook wel zegt, dat de wetten der natuur eenvormig zijn. Dat deze stelling volgen moet uit het begrip ,,persistence of force'', beredeneert SPENCER aldus : Verondersteld, dat een gegeven ding, onder gegeven omstandigheden, een bepaalde verandering ondergaat, dan moet, wanneer een zelfde ding, onder dezelfde omstandigheden, door dezelfde krachten verandering ondergaat, die verandering van precies denzelfden aard zijn. Indien iemand dit ontkende, dan zou hij de ,,persistence of force'' ontkennen. Want, indien wij beweerden, dat deze twee veranderingen verschil zouden vertoonen, dan moesten

wij ook beweren, dat de een of andere kracht [1]) begonnen was te ontstaan of had opgehouden te bestaan of was toegenomen of afgenomen of veranderd op eenigerlei wijze en dat zou beteekenen, dat wij de „persistence of force" ontkenden. Dus, dezelfde oorzaken hebben dezelfde gevolgen. „Every antecedent mode of the Unknowable must have an invariable connexion, quantitative and qualitative, with that mode of the Unknowable which we call its consequent. For to say otherwise is to deny the persistence of force. If in any two cases there is exact likeness not only between those conspicuous antecedents which we call the causes, but also between those accompanying antecedents which we call the conditions, we cannot affirm that the effects will differ, without affirming either that some force has come into existence or that some force has ceased to exist. If the co- operative forces in the one case are equal to those in the other, each to each, in distribution and amount; then it is impossible to conceive the product of their joint action in the one case as unlike that in the other, without conceiving one or more of the forces to have increased or diminished in quantity; and this is conceiving that force is not persistent" [2]). Aldus SPENCER.

Kan deze redeneering worden aanvaard? Ja. Alleen, het zou goed zijn geweest, indien SPENCER hier even had gepauseerd. Indien hij even had stil gestaan bij zijn eigen argumentatie, dan had hij kunnen vinden, dat hij met die argumentatie zich had bevonden in een gedachtensfeer, waarvan hij op andere tijden verre is. Door te beweren, dat elk „consequent" gelijk is aan het „antecedent" plus de „force", die er aan toegevoegd is, plaatste hij zich op het standpunt, dat het verband

1) De lezer gelieve in herinnering te houden, dat het woord „force", dat wij vertalen door kracht, bij SPENCER zoowel stof als kracht kan beteekenen.

2) HERBERT SPENCER, First Principles, par. 63. Mijn editie van de F. Princ. is die van 1904 (WILLIAMS & NORGATE).

tusschen „antecedent" en „consequent" logisch is. SPENCER's argumentatie is in wezen niet anders dan die van een voorstander van de leer, dat het causaal verband een logisch verband is, zou zijn geweest, als die geroepen ware geworden om te bewijzen, dat gelijke oorzaken gelijke gevolgen hebben. Alleen in den vorm is er verschil. Zooals deze laatste zijn bewijs zou gronden op de overtuiging, dat het werkelijk bestaande onveranderlijk wezen moet, zoo grondt zich SPENCER op de „persistence of force". En bij beide is het „consequent" of, iets anders uitgedrukt, de werking, op te vatten als een som van voorafgaande termen, n.m. het „antecedent" plus de „force", zooals SPENCER zegt of de „oorzaak", zooals anderen zich uitdrukken. Zoo werd SPENCER, zonder het zelf te weten, in zijn argumentatie in par. 63 geleid door het logische causaliteitsbeginsel, waarvan hij op andere tijden, n.m., wanneer hij het causaliteitsbeginsel tot object van studie neemt, niet weten wil ; — eene omstandigheid, die er toe bijdraagt om ons geloof, dat de causale betrekking logisch is, te versterken.

Wij mogen het er dus voor houden, dat SPENCER's deductie van het corollarium van „the persistence of relations among forces" geldig is ; maar wij moeten niet vergeten, dat daarmee dit corollarium nog niet een bewezen stelling is geworden ; want de „persistence of force" heeft SPENCER niet bewezen, zooals ik meen te hebben duidelijk gemaakt in het reeds vermelde opstel „SPENCER's begrip van „persistence of force" ".

Het gevoel van noodzakelijkheid, evenwel, dat ons geloof, dat gelijke oorzaken gelijke werkingen hebben, aankleeft, is van denzelfden aard als het gevoel van noodzakelijkheid, dat onze overtuiging, dat „force persists", aankleeft. Het tegendeel van beide overtuigingen is ons ondenkbaar. Maar hoe onmogelijk het ons ook is om aan deze overtuigingen te twijfelen, de gronden, waarop zij rusten, zijn ons tot nu toe niet bekend. Alleen, zooals ik nauwelijks behoef te zeggen, wanneer

de „persistence of force" is bewezen is ook de „persistence of relations among forces" bewezen, want die is een corollarium daarvan.

In dit verband mag nog melding worden gemaakt van SPENCER's bewering, dat elk inductief bewijs voor de stelling, dat gelijke oorzaken gelijke gevolgen hebben, stilzwijgend onderstelt, dat „force" en de „relations among forces persist". Deze bewering bewijst SPENCER door te herinneren aan het eenvoudige feit, dat elke proef, waardoor geïllustreerd zou mogen worden, dat gelijke oorzaken gelijke gevolgen hebben, berust op meting, en door er verder aan te herinneren, dat wij veronderstellen, dat de gemeten dingen, hetzij stof of kracht, niet veranderen tijdens de proef. Inderdaad is ook deze bewijsvoering geldig en een bewijsvoering te meer voor de onmogelijkheid om inductief de „persistence of relations among forces" te bewijzen.

Ten slotte worde de aandacht gevestigd op de omstandigheid, dat de onmogelijkheid om aan de „persistence of relations among forces" te twijfelen niet in zich sluit, dat ook werkelijk de „relations among forces persist". Het zou kunnen zijn, dat de werkelijkheid van anderen aard was dan wij ons, volgens de wetten van ons denken, haar denken en dat de „relations among forces" niet altijd „persist". Dat de werkelijkheid niet van anderen aard is dan wij ons haar denken en dat de „relations among forces" altijd „persist" in de werkelijkheid, zou dus nog afzonderlijk moeten worden bewezen, ook nadat men er in geslaagd was om aan te toonen, waardoor het komt, dat het voor ons onmogelijk is om te gelooven, dat „forces" en de „relations among forces" niet „persist". Dat SPENCER aan deze dingen niet heeft gedacht bij zijne beschouwingen over de „persistence of force" en de „persistence of relations among forces", is een lacune in zijn denken, die van een niet te eeren naïeviteit getuigt.

II.

Een tweede corollarium van de „persistence of force" is de equivalence of forces" of, zooals wij ook kunnen zeggen, de gelijkwaardigheid van oorzaak en werking. Op dengene, die met de geschiedenis der logica een weinig is vertrouwd, maakt het begin van Hoofdstuk VIII van First Principles, gen. „The transformation and equivalence of forces" een wonderlijken indruk. Want een der eerste dingen, die zoo iemand zou verwachten in dat hoofdstuk, is dit, dat hij verwezen werd naar LEIBNITZ, die het eerst met volle bewustzijn de gelijkwaardigheid van oorzaak en werking uitsprak. Maar in plaats daarvan vindt hij eenige beschouwingen over den arbeid van beroemde natuuronderzoekers, zooals SÉGUIN, MAYER, JOULE, GROVE en HELMHOLTZ, die, zooals SPENCER zegt, meer dan anderen er toe hebben bijgedragen om de leer te verbreiden, dat de krachten, die aan het werk zijn bij elke verandering, niet tot niets worden maar overgaan in een gelijkwaardig bedrag van een andere kracht of van andere krachten. Om dezen gedachtengang van SPENCER te verklaren moet men bedenken, dat het einddoel der philosophie, volgens hem, bestaat in unificatie der kennis. Het einddoel van den philosoof SPENCER was dit, dat hij de waarheden der speciale wetenschappen kon voorstellen als volgende uit zijn universeele of philosophische waarheden of, nog beter, als volgende uit de „persistence of force", waarvan de andere philosophische waarheden, volgens pretentie, corollaria zijn. En, dientengevolge, kon het moeilijk anders of, wanneer SPENCER dacht aan zijn philosophische waarheden, zijn gedachten moesten zich wel wenden naar de waarheden der speciale wetenschappen en zoo komt het, dat wij eenige beschouwingen over SÉGUIN, MAYER enz. aantreffen, waar wij verwachtten verwezen te zullen worden naar LEIBNITZ. „That unification of kwowledge which is the business of Philosophy, is but little furthered by the

establishment of this truth [1]) under its general form. We must trace it out under its leading special forms. Changes, and the accompanying transformations of forces, are everywhere in progress, from the movements of stars to the currents of commodities ; and to comprehend the great fact that forces, unceasingly metamorphosed, are nowhere increased or decreased, it is requisite to contemplate the changes of all kinds going on around, that we may learn whence arise the forces they show and what becomes of these forces" [2]). Aldus SPENCER.

Maar, zooals van zelf spreekt, de leer van de gelijkwaardigheid van oorzaak en werking mag in een philosophisch systeem niet alleen met voorbeelden, aan de speciale wetenschappen ontleend, worden geillustreerd ; zij moet ook worden bewezen. Hoe bewijst SPENCER haar ? Uit de „persistence of force". Zijn redeneering is : Nu en dan gaan krachten van een bepaalde soort over in krachten van andere soorten ; indien daarbij iets verloren ging of iets nieuws ontstond, zou er geen „persistence of force" zijn ; die is er ; dus er is gelijkwaardigheid van oorzaak en werking. „Each manifestation of force can be interpreted only as the effect of some antecedent force : no matter whether it be an inorganic action, an animal movement, a thought, or a feeling. Either bodily and mental energies, as well as inorganic ones, are quantitatively correlated to certain energies expended in their production, and to certain other energies which they initiate ; or else nothing must become something and something must become nothing. The alternatives are, to deny the persistence of force, or to admit that from given amounts of antecedent energies neither more nor less than certain physical and psychical changes can result" [3]). Dit bewijs is, zooals niet nader behoeft te worden betoogd, geldig.

1) „This truth" is, natuurlijk, de leer van de gelijkwaardigheid van oorzaak en werking.

2) F. P. par. 67.

3) F. Pz. par. 73.

Uit de ,,persistence of force'' volgt de gelijkwaardigheid van oorzaak en werking even zeker als de ,,persistence of relations among forces''.

Zooals wij, evenwel, in het vorige paragraafje, gelegenheid hadden om eenige opmerkingen te maken, die de strekking hadden om SPENCER's argumentatie waardeloos te maken, zoo hebben wij ook hier gelegenheid daartoe. Dezelfde bezwaren doen zich voor, in deze beide paragraafjes. Eerstens is de ,,persistence of force'' niet bewezen. Wel twijfelt nooit een redelijk mensch aan de geldigheid van de stelling, dat ,,force persists'' ; maar hiermee is die stelling nog niet bewezen ; inderdaad zijn de gronden, waarop onze geest zich baseert, als hij met zekerheid gelooft in de ,,persistence of force'', nog niet ontdekt. En, in de tweede plaats, volgt uit de omstandigheid, dat wij niet kunnen twijfelen aan de ,,persistence of force'', nog niet, dat in de van ons bewustzijn onafhankelijk bestaande werkelijkheid ook werkelijk ,,force persists''. — Deze twee bezwaren ontmoet de argumentatie van SPENCER en kan zij niet uit den weg ruimen en daarom levert de philosoof SPENCER niet dat, wat hij pretendeert te leveren, n.m. een tot in de laatste algemeenheden bewezen systeem.

Ook de andere opmerkingen, die aan het slot van het vorige paragraafje werden gemaakt, zouden hier kunnen worden herhaald. Ook in het hoofdstuk over ,,The transformation and equivalence of forces'' blijkt het, dat SPENCER zich laat leiden door het logische causaliteitsbeginsel ; ook bewijst hij zelf, dat nooit door inductie de gelijkwaardigheid van oorzaak en werking kan worden bewezen ; en ook zou ik hier kunnen herhalen, dat in het gevoel van noodzakelijkheid, dat ons geloof, dat de oorzaak en de werking gelijkwaardig zijn, begeleidt, een reden voor ons ligt om aan de waarheid van dit geloof vast te houden.

Zooals reeds werd gezegd, was bij SPENCER de gedachte aan de gelijkwaardigheid van oorzaak en werking zeer sterk geassocieerd aan zijn opvatting van philosophie

als „completely unified knowledge" ; en daarom wordt in hoofdstuk VIII van F. PR. verreweg de grootste plaats ingenomen door illustraties, hoe al verschillende krachten in elkaar overgaan ; waarbij SPENCER geen oogenblik vergeet, dat deze illustraties niets kunnen bijdragen tot het bewijzen van de stelling, dat oorzaak en werking gelijkwaardig zijn. Volgt daaruit nu niet de nutteloosheid van die illustraties ? Aldus vraagt SPENCER zelf in par. 73. En tot zijn rechtvaardiging antwoordt hij : „No. They are of value as disclosing the many particular implications which the general truth does not specify. They are of value as teaching us how much of one mode of force is the equivalent of so much of another mode. They are of value as determining under what condition each metamorphosis occurs. And they are of value as leading us to inquire in what shape the remnant of force has escaped, when the apparent results are not equivalent to the cause". Ik vestig de aandacht op deze woorden, omdat zij, naar ik geloof, aanduiden, dat SPENCER hier een vaag besef heeft, dat er iets met zijn systeem niet in orde is. Deels beseffende, dat deze empirische werkelijkheid met hare wetmatigheid niet kan worden gededuceerd uit de „persistence of force" en deels onder den invloed van zijn positivistische logica riep hij de ervaring te hulp, schijnbaar alleen tot illustratie, maar in waarheid ook voor nog andere doelen. Vandaar het halfslachtige, dat, in dit citaat, nog al voor den dag komt in de bewering, dat de illustraties dienen om te laten zien, welk bedrag van b.v. kracht a gelijkwaardig is met een gegeven bedrag van kracht b. In een zuiver deductief systeem behoefde dat toch niet. Daar moest door deductie kunnen worden aangetoond, hoe de krachten in elkaar overgaan. Men zou, evenwel, even goed den bok kunnen melken en op melk wachten als deze quantitatieve bepalingen willen halen uit een logisch-rationale premisse zooals de „persistence of force".

Wat betreft de talrijke illustraties ten behoeve van

de stelling van de gelijkwaardigheid van oorzaak en werking, de lezer, die ook maar een oppervlakkige kennis van de natuurwetenschappen heeft, zal vermoeden, dat die zijn ontleend aan den overgang van warmte in beweging en omgekeerd, van chemische energie in electrische, van physische in psychische en omgekeerd, enz. En zoo is het ook. SPENCER herinnert er aan, dat door de onderzoekingen van JOULE is gebleken, dat de val van 772 lbs. door één voet de temperatuur van één pond water één graad Fahrenheit doet stijgen. Hij herinnert er aan, dat DULONG, PETIT en NEUMANN een betrekking in bedrag hebben aangetoond tusschen de affiniteiten van zich verbindende lichamen en de warmte, die tijdens de verbinding ontstaat. En hij herinnert er voorts aan, dat FARADAY een quantitatieve connectie heeft vastgesteld tusschen chemische actie en voltaische electriciteit. En van deze en nog andere soortgelijke algemeene feiten voert hij een menigte bijzondere gevallen aan van allerlei gebied en vooral van het gebied der astronomie en geologie en niet het minst van dat der biologie, dit laatste woord genomen in den wijdsten zin, zoodat ook de sociale verschijnselen er onder worden thuis gebracht.

Het is hier de plaats niet om deze illustraties van SPENCER stuk voor stuk te onderzoeken, iets, waarvan ik ook gaarne beken, dat het boven mijn macht zou gaan. Maar één er van mag in een philosophisch betoog niet stilzwijgend worden voorbijgegaan en die betreft den psycho-physischen samenhang. Daarover moge hier een enkel woord volgen :

Is het corollarium, dat de oorzaak en de werking gelijkwaardig zijn, waar, dan moet, natuurlijk, ook een psychische oorzaak gelijkwaardig zijn met een physisch gevolg en omgekeerd. Nu doet de buitengewoon groote moeilijkheid om de gelijkwaardigheid in dit geval in te zien SPENCER pauseeren en daarbij komen zijn gedachten op HUXLEY's lezing over „Animal Automatism". In die lezing had, volgens F. Pr., par. 71*b*, HUXLEY

beweerd, dat de bewustzijnsverschijnselen „concomitant" of „collateral" producten zijn van physische processen. De bewustzijnsverschijnselen waren dus, volgens HUXLEY, geen „factors", geen doeners, geen oorzaken, maar altijd nevenverschijnselen bij physische processen. Maar aan deze uitspraak ergerde SPENCER zich; en hij bestreed haar op verschillende gronden. De vóornaamste en de best doeltreffende van die gronden is, geloof ik, de bewering, dat de ervaring, in sommige gevallen, voor onze bewegingen geen andere oorzaak kan vinden dan een psychische, een „idea", zooals SPENCER zich niet al te nauwkeurig uitdrukt. Maar hoe moet nu dit psychophysisch verband worden gedacht? SPENCER vindt hier eerst twee mogelijkheden. De eerste is deze: datgene, „in which consciousness inheres", is een onstoffelijk iets, dat moleculaire bewegingen kan doen ontstaan en waarin moleculaire bewegingen veranderingen kunnen veroorzaken. De tweede is deze: datgene, dat bewustzijn kan hebben, is zóó verbonden (related) met zekere „nervous" veranderingen, dat de „feelings", die er in ontstaan, zich vereenigen met die veranderingen en daarmee musculaire bewegingen tot stand brengen. Beide mogelijkheden vindt hij, evenwel, ondenkbaar. En daarom stelt hij ten slotte een derde mogelijkheid op en wel deze, dat „that in which consciousness inheres is the all-pervading ether". Deze mogelijkheid grondt hij op de omstandigheid, dat de aether kan inwerken op bewegingen van de weegbare stof en dat omgekeerd bewegingen van de weegbare stof kunnen inwerken op de aether; en die omstandigheid vindt SPENCER van dien aard, dat men het, misschien, voor waar mag houden, dat, onder bijzondere omstandigheden, in bepaalde deelen van het zenuwstelsel, op de aether kan worden ingewerkt door „nervous" veranderingen op zulk een manier, dat „feelings" ontstaan, en omgekeerd, dat, onder bijzondere omstandigheden, in bepaalde deelen van het zenuwstelsel de aether op „nervous" veranderingen kan inwerken. Maar ook aan deze mogelijkheid

behoeft, zegt SPENCER, niet noodzakelijk te worden geloofd. Zij is „but a semblance of on explanation, since we know not what the ether is, and since, by the confession of those most capable of judging, no hypothesis that has been framed accounts for all its powers" [1]). Met ons inzicht in de natuur van den psycho-physischen samenhang staat het dus, volgens SPENCER, niet gunstig. Wij weten, dat er psycho-physische samenhang bestaat ; wij kennen ook eenige wetten van dien samenhang ; maar wij weten zoo goed als niets, dat ons in staat zou kunnen stellen, om in te zien, dat ook op dit gebied oorzaak en werking gelijkwaardig zijn. En niet alleen erkent SPENCER dit laatste met alle nederigheid en bescheidenheid, die tot de kenmerken van den geleerde behooren, — hij gevoelt zich, onder den indruk van het besef van nietigheid van den menschelijken geest tegenover dit probleem van den psycho-physischen samenhang, gedrongen om te verklaren : how the material affects the mental and how the mental affects the material, *are mysteries which it is impossible to fathom. But they are not profounder mysteries than the transformations of the physical forces into one another.* They are not more completely beyond our comprehension than the natures of Mind and Matter. They have simply the same insolubility as all other ultimate questions. *We can learn nothing more than that here is one of the uniformities in the order of phenomena*" [2]) ; bij het neerschrijven van welke regelen SPENCER, behalve door het besef van nietigheid van den menschelijken geest tegenover dit probleem van den psycho-physischen samenhang, misschien ook nog werd geleid door zijn positivistische neiging, die hem deed voorbijzien, dat onze geest niet rust, voordat hij heeft ingezien, waarom de natuurwetten, of, zooals SPENCER zich uitdrukt, „the uniformities in the order of phenomena" zoo zijn, zooals

1) F. Pz. par. 71 c.

2) F. Pz. par. 71 c. — De spatieering in dit citaat is van schrijver van dit opstel.

zij zijn. Maar laat ons over de mogelijke oorzaken van de nederigheid van dit citaat zwijgen. Wat in SPENCER's uitéénzettingen over den psycho-physischen samenhang vooral treft, is de oppervlakkigheid en de afwezigheid van degelijke kennis van de historie der metaphysica. SPENCER maakt den indruk van vertrouwd te zijn met mathematische, mechanische en natuurwetenschappelijke studies ; maar zijn kennis van de historie der philosophie is niet te roemen. Aan SPINOZA, de Occasionalisten en LEIBNITZ is, in deze uitéénzettingen over den psycho-physischen samenhang, niet eens gedacht ; ook niet aan de psychisch-monistische hypothese, die SPENCER ongetwijfeld ook kende. Dit is, geloof ik, alleen te verklaren uit de omstandigheid, dat SPENCER met de hier bedoelde hypothesen niet door-en-door vertrouwd was ; want was hij er door-en-door mee vertrouwd geweest, dan had hij er hier niet over kunnen zwijgen. Dit slechte thuis zijn van SPENCER in de historie der metaphysica mag, evenwel, niet alleen als de oorzaak van de gebrekkigheid zijner argumentatie in zake het probleem van den psycho-physischen samenhang worden beschouwd. Zijn argumentatie is ook oppervlakkig. Wat b.v. te denken van die allerwonderlijkste aether-hypothese, waarvan SPENCER zelf de oncontroleerbaarheid zoo goed als toegeeft ! En bij een eenigszins ernstige beschouwing van het probleem van den psycho-physischen samenhang waren hem waarschijnlijk nog wel andere mogelijkheden dan de drie, die hij heeft genoemd, voor den geest gekomen, ook als hij geheel onbekend was geweest met SPINOZA, LEIBNITZ enz. — Maar het is niet het doel van dit opstel om op de fouten van SPENCER in zake de opvatting van den psycho-physischen samenhang attent te maken ; wij hebben hier te doen met de corollaria van het begrip „persistence of force”.

III.

Een derde corollarium wordt door SPENCER behandeld

in het hoofdstuk gen. „the direction of motion" (F. Princ., Chapt. IX). En dit corollarium is de wet, dat elke beweging plaats grijpt volgens de lijn van de grootste tractie of van den geringsten tegenstand of van de resultante van de twee. Voordat ik er nu toe over ga om het betoog van Spencer, hoe uit de „persistence of force" deze wet volgt, weer te geven en te beoordeelen, moge eerst een woord gezegd worden over wat Spencer onder deze wet verstaat; want, terwijl de gegeven formuleering er van ons uitsluitend zou doen denken aan mechanische verschijnselen, denkt Spencer bij deze wet aan nog vele andere dingen, n.m. ook aan physische, chemische en biologische; eene omstandigheid, die men, natuurlijk, in het oog dient te houden, als men de bedoeling van Spencer wil verstaan.

In het zonnestelsel vinden wij elk oogenblik voorbeelden van deze wet. Elke planeet en elke satelliet hebben een centrifugaalkracht, die, als deze de eenige kracht was, door welke zij werden bewogen, zou veroorzaken, dat zij in een rechte lijn zich verwijderden van het lichaam, waarom zij zich bewegen. De rechte lijn zou hier zijn de lijn van den geringsten tegenstand. Maar ook worden elke planeet en elke satelliet getrokken door een kracht, die, als deze de eenige kracht was, door welke zij werden bewogen, zou veroorzaken, dat zij in een rechte lijn vielen op het lichaam, waarom zij zich bewegen. De rechte lijn zou ook hier zijn de lijn van den geringsten tegenstand. En de resultante van de twee bewegingen, veroorzaakt door deze twee krachten, de centrifugaalkracht en de centripetaalkracht, is een onsymmetrische kromme lijn, welker onsymmetrischheid veroorzaakt wordt door de onsymmetrische distributie van de twee krachten. — Wanneer wij deze bewegingen van planeten en satellieten nog nauwkeuriger onderzoeken, blijkt het, dat daardoor geen exacte cirkel of ellips wordt beschreven, hetwelk het geval zou zijn, indien de centrifugaal- en de centripetaal-kracht de eenige inwerkende krachten waren. Er zijn n.m. perturbaties, die veroorzaakt worden

door de inwerking van min of meer nabij-zijnde andere leden van het zonnestelsel. En ook deze perturbaties bewijzen, dat de bewegingslijn de resultante is van alle krachten, die in het spel zijn. — Enz. — In 't kort, een zeer oppervlakkige astronomische kennis levert illustraties van de genoemde wet in overvloed.

Verdamping van water bestaat in het ontsnappen van waterdeeltjes in de richting van den kleinsten tegenstand; en wanneer de tegenstand (welke tegenstand veroorzaakt wordt door den druk van de omringende lucht) vermindert, neemt de verdamping toe. — Wanneer het regent, wordt er op de regendruppels ingewerkt door verschillende krachten; in de eerste plaats, door de aantrekkingskracht van de aarde en, in de tweede plaats, door de steeds van richting en intensiteit wisselende luchtstroomingen; het resultaat is, dat zij zich volgens de resultante van die krachten bewegen. En wanneer de druppels op den grond zijn gearriveerd, kan men hun verdere beweging volgens dezelfde wet verklaren.

Dat de groei van planten, dieren en menschen in de richting van den geringsten tegenstand plaats heeft, is niet aan twijfel onderhevig. In alle gevallen van organischen groei is de bewegingslijn de resultante van de hier zoo belangrijke tractieve en voorts van de wederstand biedende krachten. En ook de functies van alle organismen grijpen plaats volgens dezelfde wet.

Dat deze wet ook heerscht op geestelijk terrein kan niet zoo gemakkelijk worden duidelijk gemaakt. Maar SPENCER meent hier eenige dingen te kunnen zeggen, die in die richting gaan. B.v., het meisje, dat breien leert en zich daarin dagelijks oefent, krijgt, na verloop van tijd, daarin zulk een vaardigheid, dat de breibewegingen haast automatisch verloopen. De bewegingen, die het breiende meisje maakt, zijn gevolgen van psychische processen, zijn dus door causatie geassocieerd met die psychische processen. En nu is het zeker, dat zulke associaties, als hier zijn bedoeld, met meerdere

of mindere gemakkelijkheid verloopen, al naarmate zij meer of minder vaak hebben plaats gegrepen. En deze omstandigheid schijnt, volgens SPENCER, te bevestigen de wet, die het onderwerp van behandeling van dit paragraafje is. — Ook meent SPENCER illustratiemateriaal voor deze wet te hebben in een bepaalde associatiewet, die, evenwel, slechts in zijn verbeelding en niet in de werkelijkheid bestaat. Die wet is : „in proportion to the frequency with which any external connexion of phenomena is experienced, will be the strength of the answering internal connexion of nervous states. In this way will arise alle degrees of cohesion among nervous states, as there are all degrees of commonness among the surrounding co-existences and sequences that generate them. Whence must result a general correspondence between associated ideas and associated actions in the environment" [1]). Volgens deze veronderstelde wet moeten dus, wanneer wij eenige keeren een groep van verschijnselen a. b, c, d, e enz. in dezelfde volgorde hebben waargenomen, in onzen geest de voorstellingen van die verschijnselen in dezelfde volgorde met elkaar verbonden zijn, op die wijze, dat b.v. c niet b, maar d reproduceert en d niet c maar e, enz. ; hetwelk zooals de eenvoudige proef leert, niet waar is, daar c evenzeer b als d reproduceert en even gemakkelijk a als e.

Zooals het is met individueele menschen zoo is het ook met groepen van menschen. Wanneer wij den groei van een natie nagaan, dan vinden wij dat de richting daarvan die is, waarin de minste tegenstand biedende krachten zijn te vinden. De eenheden, waaruit de natie bestaat, hebben energieën, die gebezigd worden voor de instandhouding van het individu en van de soort. Deze energieën vinden tegenstand van verschillenden aard: van geologischen aard, van het klimaat, van wilde beesten en van vijandige groepen van menschen. En de landstreken, die de natie bezet, zijn die, waar de

1) F. Princ. paz. 79.

minste tegenstand bestaat voor den groei en den bloei van het volk. Daaruit is het te verklaren, dat vruchtbare dalen, waar water en plantaardig voedsel overvloedig zijn, zeer vroeg zijn bevolkt geweest. Ook zijn de zeekusten, waar gemakkelijk veel voedsel vergaard kan worden, lijnen, waarlangs de menschheid zich verspreidt. — Met den tegenstand, dien aangrenzende stammen bieden aan de bewegingen van naburige stammen, is het eveneens gesteld. Elke natie neemt toe in aantal, totdat zij zoo talrijk is geworden, dat haar bestaansmiddelen ontoereikend zijn [1]). Er is dus in elke natie een kracht, die haar drijft naar aangrenzende landen. En de oorlogen, die daarvan het gevolg zijn, de onderwerping van zwakkere volkeren en de inbezitneming van hun land, zijn voorbeelden van sociale bewegingen, die plaats grijpen in de richting van den geringsten tegenstand.

Deze en nog vele andere illustraties voert SPENCER aan ten behoeve van de wet, die in dit paragraafje het onderwerp van behandeling is. Niet als feiten, die te zamen het inductieve bewijs voor deze wet zouden kunnen leveren, voert hij ze aan, maar als illustraties. Deze wet is, volgens SPENCER, van een te hooge waardigheid, dan dat zij inductief bewijs zou behoeven; zij volgt, volgens hem, uit de „persistence of force". Hoe volgt zij daaruit? SPENCER betoogt aldus: gesteld, dat eenige krachten op een lichaam inwerken, dan kan van elke twee van die krachten de resultante worden gevonden; van elke twee van deze resultanten kan weer de resultante worden gevonden, enz., totdat er twee overblijven; indien deze twee gelijk zijn en in tegengestelde richting werken, dan ontstaat er geen

1) Is dit waar? Er zou hier wellicht ook wat afgedongen kunnen worden. Zijn er b.v. geen krachten, die strekken om het aantal te verminderen en die ook werkelijk grooter zijn dan de krachten, die in tegenovergestelde richting ageeren? — Men moet hier in het oog houden, dat, toen SPENCER de F. Princ. schreef, de vermindering van het aantal geboorten in West-Europa en de Vereenigde Staten nog niet tot de angstwekkende problemen behoorde.

beweging; indien zij in tegengestelde richting werken maar niet gelijk zijn, dan ontstaat er beweging in de richting van de grootere kracht; indien zij niet gelijk zijn en ook niet in tegengestelde richting werken, dan volgt beweging in de richting van haar resultante; want in elk van deze twee laatste gevallen is er een in bepaalde richting werkende kracht, die niet tegengewerkt wordt; en deze overblijvende kracht moet het lichaam bewegen in de richting, waarin zij ageert; ontkenning hiervan is hetzelfde als beweren, dat een kracht werk kan verrichten zonder effect; en dat is in strijd met de ,,persistence of force''. SPENCER's eigen woorden zijn: ,,Suppose several tractive forces, variously directed, to be acting on a given body. By what is known as the composition of forces, there may be found for any two of these a single force of such amount and direction as to produce on the body an exactly equal effect. Such a resultant force, as it is called, may be found for any pair of forces throughout the group. Similarly, for any pair of resultants a single resultant may be found. And by repeating this course, all of them may be reduced to two. If these two are equal and opposite — that is, if there is no line of greatest traction, motion does not arise. If they are opposite but not equal, motion arises in the direction of the greater. If they are neither equal nor opposite, motion arises in the direction of their resultant. For in either of these cases there is an unantagonised force in one direction. And this residuary force must move the body in the direction in which it is acting. To assert the contrary is to assert that a force can be expended without effect; and this involves a denial of the persistence of force''. En op deze argumentatie laat SPENCER als aanvulling volgen: ,,If in place of tractions we take resistances, the argument equally holds; and it holds also where both tractions and resistances are concerned. Thus the law that motion follows the line of greatest traction, or the line of least resistance, or

the resultant of the two, is a necessary deduction from that primordial truth which transcends proof" [1]).

Nu is het de vraag, of dit bewijs kan worden aanvaard. Maar de moeilijkheid om ons precies voor te stellen, wat SPENCER onder deze wet verstaat, is een reden om eerst nog eens stil te staan bij de vraag, wat het eigenlijk is, dat bewezen moet worden. SPENCER is wel zeer kwistig met illustraties; maar de groote uitvoerigheid verhoogt hier niet de duidelijkheid. Indien SPENCER gezegd had, dat altijd de werking gelijk is aan de oorzaak + de inwerkende kracht(en) en dat zij nooit meer en nooit minder bedraagt, dan had hij zich duidelijk uitgedrukt en dan had hij deze waarheid kunnen deduceeren uit de „persistence of force"; maar dan had hij slechts herhaald, wat hij in het vorige hoofdstuk had gezegd. Dus, dit te zeggen kan moeilijk de bedoeling van SPENCER zijn geweest. En toch schijnt hem deze waarheid in het heele hoofdstuk voor den geest te hebben gestaan, zooals ik meen hieruit te mogen besluiten, dat hij steeds het beeld van de samenstelling en ontbinding van krachten bij de hand heeft en steeds stilzwijgend veronderstelt, dat de resultante gelijk is aan de samengestelde krachten. Bij al zijn illustraties keeren zoodanige beelden, aan de mechanica ontleend, terug. En zulk een beeldspraak kan men, als men er behagen in heeft, aanwenden om het axioma van de

1) F. Princ. par. 81. — De laatste woorden van dit citaat „that primordial truth which transcends proof" zouden den lezer, die zich herinnert, hoe SPENCER zich heeft ingespannen om het bewijs voor de „persistence of force" te leveren, in verbazing kunnen brengen. Maar als hij zich herinnert, hoe SPENCER ook weer over deze waarheid spreekt als een grondwaarheid, waarvoor geen verder bewijs te leveren is, in zooverre zij nm. in „the Unknowable" is gegrond, valt de reden voor verbazing een beetje weg. De slordigheid, waarmee SPENCER zich uitdrukt, die hieruit min of meer blijkt, komt ook nog op een andere plaats van dit citaat voor den dag. SPENCER maakt daarin nm. geen melding van gelijke, maar niet in dezelfde richting en ook niet in tegengestelde richting werkende krachten. — Evenwel, deze tekortkomingen, die ik niet stilzwijgend kon voorbijgaan, zijn, per slot van rekening, bijzaak.

gelijkwaardigheid van oorzaak en werking, dat, evenwel, volstrekt geen verduidelijking behoeft, te illustreeren. Maar, hoe het hiermee ook moge zijn, SPENCER bedoelt iets anders dan een herhaling van het vorige hoofdstuk te leveren. Hij spreekt steeds over den weg van den kleinsten tegenstand. Maar ik zou wel eens willen weten, waarom de weg, dien de resultante van twee krachten een lichaam doet nemen, nu juist de weg van den geringsten tegenstand moet heeten. De uitdrukking „weg van den geringsten tegenstand'' is op haar plaats bij de wilsverschijnselen. Wanneer een mensch een doel tracht te bereiken, tracht hij het te bereiken met de minste moeite of, m. a. w., op zulk een manier, dat hij daarbij den minsten tegenstand heeft te overwinnen. Zeker zullen niet alle menschen een zelfde doel op dezelfde wijze trachten te bereiken ; maar elk streeft er op zijn manier naar om dat doel met de minste moeite te bereiken. Hetzelfde kan worden gezegd van de vegetatieve processen, van de instinctieve verrichtingen en van de bewegingen van groepen van menschen. Door SPENCER is deze analogie tusschen bewuste wilsverschijnselen, de vegetatieve processen, de instinctieve verrichtingen en de bewegingen van groepen van menschen zeer goed ingezien en uitvoerig geïllustreerd. Het behoort tot SPENCER's verdiensten, dat hij op de groote belangrijkheid van deze analogie heeft gewezen. Maar wat heeft de omstandigheid, dat wilsverschijnselen, instinctieve verrichtingen enz. plaats grijpen volgens de wet van den geringsten tegenstand, te maken met de omstandigheid, dat de centrifugaal- en de centripetaalkracht de aarde een ellips doen beschrijven ? Wat rechtvaardigt de samenvoeging van deze zoo heterogene verschijnselen en wat rechtvaardigt dan voorts de bewering : zie, al deze dingen grijpen plaats volgens de wet van den geringsten tegenstand ? Ik moet eerlijk bekennen, dat mij het inzicht in het geoorloofde van deze bewering, of, beter, in de noodzakelijkheid er van ontbreekt. En ook ontbreekt mij het inzicht in de mogelijk-

heid van een deductie van deze bewering uit de „persistence of force". De redeneering, waardoor SPENCER deze bewering of, zooals hij zelf liever zegt, deze wet, laat volgen uit de „persistence of force" treft heelemaal geen doel. Wat door die redeneering bewezen wordt, is niets anders dan dit, dat de stelling, dat de oorzaak en de werking gelijkwaardig zijn, volgt uit de „persistence of force" ; en dat bewijs wordt dan nog gegeven op een slechte wijze, n.m. in beeldspraak, door het te kleeden in een mechanischen vorm.

Het is moeilijk om hier niet te vragen, hoe het komt, dat SPENCER in dit hoofdstuk zoo dwaalde. Men zou kunnen meenen, dat SPENCER hier het slachtoffer is geweest van zijn geestigheid. Geestige menschen zijn scherp in het vinden van analogieën en het gebeurt wel eens, dat zij analogieën vinden, waar zij niet zijn en dat zij op die fantastische analogieën voortbouwen, alsof zij werkelijk in de natuur der dingen zijn gegrond. Een zeer treffend staaltje daarvan vind ik vermeld in MACAULAY's essay „Lord BACON" ; het is zóó treffend, dat ik niet nalaten kan MACAULAY te citeeren :

„It occasionally happened that, when he [1]) was engaged in grave and profound investigations, his wit obtained the mastery over all his other faculties, and led him into absurdities into which no dull man could possibly have fallen. We will give the most striking instance which at present occurs to us. In the third book of the *De Augmentis* he tells us that there are some principles which are not peculiar to one science, but are common to several. That part of philosophy which concerns itself with these principles is, in his nomenclature, designated as *philosophia prima.* He then proceeds to mention some of the principles with which this *philosophia prima* is conversant. One of them is this. An infections disease is more likely to be communicated while it is in progress than when it has reached its height.

1) Hier wordt Lord BACON bedoeld.

This, says he, is true in medicine. It is also true in morals; for we see that the example of very abandoned men injures public morality less than the example of men in whom vice has not yet extinguished all good qualities. Again, he tells us that in music a discord ending in a concord is agreeable, and that the same thing may be noted in the affections. Once more, he tells us, that in physics the energy with which a principle acts is often increased by the antiperistasis of its opposite; and that it is the same in the contests of factions...... The similitudes which we have cited are very happy similitudes. But that a man like BACON should have taken them for more, that he should have thought the discovery of such resemblances as these an important part of philosophy, has always appeared to us one of the most singular facts in the history of letters" [1]). — Bij SPENCER, hoe vindingrijk ten opzichte van analogieën hij ook moge zijn geweest, behoeven wij, evenwel, den oorsprong van de absurditeiten van het hoofdstuk „the direction of motion" niet te zoeken in zulk een overvloed van geest als die was, die BACON verleidde tot het opstellen van dwaze „principles" eener „philosophia prima". Er is een meer voor de hand liggende oorzaak. Ik denk hier aan de evolutie-formule [2]). SPENCER wilde een regel opstellen, waaruit alle geschieden, dus alle ontstaan en vergaan kon worden begrepen. Dien regel wilde hij ook kunnen voorstellen als afleidbaar uit de „persistence of force". En daar nu, zooals eigenlijk ieder wel begrijpen kan, de universeele trekken van alle geschieden niet uit het begrip „persistence of force" kunnen worden gehaald, tenzij zij er te voren in gelegd zijn, moest SPENCER wel de alleralgemeenste wetten

1) Lord MACAULAY's essays and lays of ancient Rome, London, LONGMANS, GREEN & Co. (1892), pag. 410.

2) De evolutie-formule is: Evolution is an integration of matter and concomitant dissipation of motion; during which the matter passes from a relatively indefinite, incoherent homogeneity to a relatively definite, coherent heterogeneity; and during which the retained motion undergoes a parallel transformation.

der ervaring *in* dat begrip leggen. En daar vooral de biologische verschijnselen zijn aandacht trokken en dus de zoogen. wet van den kleinsten tegenstand voor de hand lag, daar zij bij alle biologische verschijnselen gevonden kan worden, verviel hij er toe om die wet voor een universeele of philosophische waarheid te houden, die voor alle geschieden gold en legde hij ze in het begrip „persistence of force". — Zoo is, geloof ik, het hoofdstuk over de „direction of morion" te begrijpen. Of, inderdaad, het proces bij Spencer zoo is geweest, als ik hier in 't kort aanstip, is, natuurlijk, een zaak, die ik hier niet uitvoerig kan betoogen. Ik opper hier slechts een vermoeden.

Het is nauwelijks noodig aan het slot van dit paragraafje te herinneren aan de opmerkingen, die aan het slot van elk van de vorige paragraafjes werden gemaakt; ik bedoel de opmerkingen over het onbewezen zijn van de „persistence of force", over de omstandigheid, dat, wat voor ons denk- of voorstellingsvermogen noodzakelijk is, nog niet noodzakelijk behoeft te gelden voor de van ons bewustzijn onafhankelijk bestaande werkelijkheid, enz. Op één ding wil ik, echter, nog speciaal de aandacht vestigen. Het is dit, dat Spencer uit het begrip „force" het begrip „beweging" meent te kunnen halen. Hoe zou anders de stelling, dat beweging steeds den weg van den geringsten tegenstand volgt, kunnen worden gededuceerd uit de „persistence of force" ? Voor iemand, die gewend is om de causale betrekking voor logisch te houden, die dus weet, dat „kracht" de onbekende voorstelt, waardoor wij ons verandering trachten begrijpelijk te maken, ligt in het krachtbegrip niet noodzakelijk het begrip „beweging". En ook Spencer kent psychische krachten, dus krachten, waaraan het attribuut „beweging" slechts in zinnebeeldigen zin kan worden toegekend. Dus moet den aanhanger van het logische causaliteitsbeginsel— door welk beginsel ook Spencer, zooals wij gezien hebben, in gewichtige discussies, zij het ook niet met volle bewustzijn, wel wordt

geleid — deze deductie van een bewegingswet uit het krachtbegrip absurd voorkomen. Maar men vergete niet, dat SPENCER onder „force" niet alleen „energie", maar ook „stof" verstaat en dat hij in het begrip „stof" het begrip „ruimtelijkheid" vindt, en dat dus de zaak voor hem iets anders staat. Evenwel, de duidelijkheid is niet te roemen; het onderscheid, dat er is tusschen kracht en beweging, is door SPENCER slecht in het licht gesteld, zooals ik meen te hebben aangetoond in het reeds genoemde opstel „SPENCERS' begrip van „persistence of force".

IV.

Een vierde en laatste corollarium van de „persistence of force" vindt SPENCER in de bewering, dat alle beweging rhythmisch is.

Laat mij, voordat ik tracht SPENCER's deductie van deze bewering uit de „persistence of force" weer te geven en te beoordeelen, eenige van SPENCER's illustraties van het rhythmisch zijn van alle beweging aanvoeren.

De spiraal-vorm van sommige nebulae toont ons een zeker rhythme in die verwijderde ruimten, die de nebulae innemen. Dubbelsterren, die zich in min of meer eccentrische banen om gemeenschappelijke middelpunten bewegen, toonen eveneens rhythmische bewegingen. De periodiciteit van de planeten, satellieten en kometen zijn duidelijke en grootsche illustraties van deze algemeene bewegingswet. De omstandigheid, dat soms het middelpunt van de maan nagenoeg op de rechte lijn ligt, die door het middelpunt van de zon en de aarde gaat, zoodat er eclipsen ontstaan, is aan regel onderworpen en herhaalt zich en is dus rhythmisch.

De verandering der jaargetijden, afhankelijk van de bedragen warmte, die de aarde van de zon ontvangt, is rhythmisch. De zeestroomingen, van den aequator naar de polen aan de oppervlakte en van de polen naar den aequator op den bodem, toonen ons een voortduren-

den kringloop van deze groote massa water, op welken kringloop weer ingewerkt wordt door de jaargetijden en door kleinere locale stroomingen, die allen rhythmisch zijn, zoodat deze voortdurende kringloop van het zeewater samengesteld rhythmisch is. Op sommige tijden is de verdamping grooter dan de condensatie; in de tropen bemerkt men dat door het verschil van nat en droog seizoen; in de gematigde streken is deze hier bedoelde periodiciteit minder goed merkbaar. Er is eenige reden om aan te nemen, dat de veranderingen in de aardkorst tengevolge van vuurwerkingen periodiek zijn. Aan den mond van den Mississippi is de ligging der strata zóó, dat men recht heeft om te vermoeden, dat de successieve inzinkingen van de oppervlakte na tusschenruimten van gelijke lengte hebben plaats gehad.

Nergens zijn, evenwel, zegt Spencer, de illustraties van rhythme zoo talrijk en duidelijk als op biologisch terrein. — Planten toonen ons een periodiciteit, die afhankelijk is van het verschil tusschen dag en nacht en van de seizoenen. De bewegingen van het hart zijn rhythmisch; de longen trekken zich samen en zetten zich uit. Alle locomotie van dieren resulteert uit trillende bewegingen. — De primaire rhythmes van de verrichtingen der organen zijn samengesteld met secundaire rhythmes van langeren duur. Dit blijkt uit de periodieke behoefte aan voedsel en de periodieke behoefte aan rust. Elke maaltijd veroorzaakt een snellere rhythmische beweging van de spijsverteringsorganen; hartslag en ademhaling worden dan, eveneens, sneller. Gedurende den slaap worden deze verschillende bewegingen minder frequent. Zoodat in een etmaal deze golvingen voortdurend een zekere regelmatigheid vertoonen en zich daarna weer herhalen. — Groepen van levende wezens illustreeren de algemeene waarheid op andere wijze. Wanneer elke species van levende wezens beschouwd wordt als een geheel, vertoont zij twee soorten van rhythme. Het leven, zooals het voorkomt in elk individu van een species, is een uiterst samen-

gestelde soort van beweging, min of meer verschillend van de soorten van beweging, die het leven van de individuen van andere soorten constitueeren. Deze uiterst samengestelde soort van beweging neemt een aanvang, bereikt een hoogtepunt, neemt af en eindigt in den dood. Zoo vertoont elk individu in elke generatie een zekere golving, die de species als een geheel karakteriseert. De tweede soort van rhythme kan men zien in die variatie in het aantal, die in elke species van planten en dieren voorkomt. Gedurende het onophoudelijke conflict tusschen de neiging van een species om toe te nemen en die andere neigingen, die de gevolgen van deze neiging tegenwerken, is er nooit een evenwichtstoestand ; één van deze twee heeft altijd de overhand. Zelfs in het geval van gecultiveerde planten en huisdieren, waar er steeds naar gestreefd wordt om het aantal op een bepaalde hoogte te houden, kunnen perioden van overvloed en van schaarschheid niet worden vermeden.

Dat de bewustzijnsverschijnselen ook een zeker rhythme vertoonen, schijnt eerst vreemd, maar blijkt toch bij analyse, zooals Spencer zegt. Wanneer wij b.v. een gewaarwording van druk hebben, wordt die gewaarwording telkens onderbroken door andere gewaarwordingen en gedachten, zooals de gedachte aan de plaats van den druk, het voorwerp, dat den druk veroorzaakt, de gevolgen van den druk, enz. Bij het opzeggen van verzen keert de emphase regelmatig terug. Gedurende de uren, tijdens welke lichamelijke pijn niet ophoudt, zijn er variaties in de intensiteit van de pijn. Van zedelijke smart geldt hetzelfde. Vele personen hebben hun tijden van levendigheid en van depressie ; anderen hebben hun tijden van ijver en vadsigheid. — Bij groepen van menschen valt iets soortgelijks waar te nemen. In de politiek wisselen reactionaire en vooruitstrevende perioden elkaar af ; in den godsdienst volgen tijden van warm geloof op tijden van lauwheid.

Er zijn tijden, waarin de philosophie in eere is en tijden, waarin zij verwaarloosd wordt. Enz.

Hoe volgt nu deze aldus geïllustreerde bewering van het rhythmisch zijn van alle beweging uit de „persistence of force" ? SPENCER argumenteert aldus :

Wanneer men aan een stemvork trekt, ontstaat er eenige spanning tusschen de moleculen, die zich verzetten tegen elke kracht, die haar uit haar evenwichtstoestand rukt. Zoo groot de kracht is, die door den trek op de stemvork is aangewend, zoo groot is ook de kracht, die tusschen de moleculen ontstaat. Wanneer men dus de stemvork loslaat, springt zij terug met een kracht, die gelijk is aan de kracht, door den trek op haar aangewend. En wanneer zij nu haar oorspronkelijke positie weer heeft gekregen, heeft de kracht, die, tijdens het terugspringen, in haar zich heeft gevormd, haar een zekere bewegingshoeveelheid gegeven, die ongeveer gelijk is aan de kracht, die oorspronkelijk op haar is aangewend (*ongeveer*, omdat een zeker bedrag van die kracht zich heeft omgezet in beweging van de omringende lucht en in warmte). Door die bewegingshoeveelheid wordt zij in de tegenovergestelde richting bewogen, en wel zóó lang, totdat deze kracht zich heeft omgezet in spanning tusschen de moleculen. Deze spanning veroorzaakt een tweeden terugsprong, enz., totdat eindelijk al de kracht, die door den oorspronkelijken trek op de stemvork is aangewend, is overgegaan in atmospherische en in aether-golvingen [1]).

Wat nu te denken van deze argumentatie ? Maar, laat ons, voordat wij ons oordeel daarover uitspreken, eerst nog eens vragen, wat het eigenlijk is, dat bewezen moet worden. SPENCER zegt, dat alle beweging rhythmisch is ; en hij illustreert die bewering overvloedig. Maar de duidelijkheid, die hij aanbrengt, is niet te roemen. Hij springt zoo wonderlijk om met het begrip

1) F. Princ. par. 88. — Daar ik SPENCER's betoog bijna letterlijk heb vertaald, meen ik het citeeren van SPENCER's eigen woorden achterwege te mogen laten.

„beweging”, dat men eigenlijk niet weet, wat er onder te verstaan. Ik zou b.v. wel eens willen weten, wat SPENCER zou te zeggen hebben van de homologe reeks der paraffinen. Methaan wordt voorgesteld door $C\ H_4$, aethaan door $C_2\ H_6$, propaan door $C_3\ H_8$ en de algemeene formule van deze koolwaterstoffen is $C_n\ H_{2n+2}$. Hierin is een volkomen rhythme. Valt deze rhythme onder SPENCER's wet? Ik weet het niet. Zoo ja, dan weerspreekt hij (SPENCER) zich zelf, daar hij, in par. 82, zegt: „rhythm is necessarily incomplete”. Prof. HUGO DE VRIES heeft een stamboom van een muteerende familie van Oenothera lamarckiana opgesteld. Men vindt haar in de negentiende voordracht van zijn boek „Soorten en Varieteiten”. Valt deze stamboom onder SPENCER's wet? Ik weet het niet. Zoo ja, waarin bestaat dan hier de rhythmische beweging? En zoo is er zoo veel. Zelfs bij het lezen van de illustraties, die SPENCER zelf geeft van zijn wet, vraagt men zich wel eens af, of zij doeltreffend zijn. En bovendien, de uitdrukking, dat rhythme noodzakelijk onvolledig is, heeft een sterke strekking om verwarring te stichten. Waarom zou men niet even goed mogen zeggen, dat onregelmatigheid noodzakelijk is?

En wat te denken van SPENCER's bewijs voor het rhythmisch zijn van alle beweging? Deze geheele deductie uit de „persistence of force” is een zeer grove *ignoratio elenchi*. In deze heele argumentatie van SPENCER wordt niets bewezen. Zij herinnert ons aan de omstandigheid, dat er transformatie van krachten bestaat en „persistence of force” en voorts aan de omstandigheid, dat er een zeker rhythme ontstaat, als men een stemvork in beweging brengt. Er wordt in de wereld veel zoogen. bewezen; en van veel van die zoogen. bewijzen kan men zeggen „Though this be madness, yet there is method in it”; maar in dit bewijs van SPENCER ontbreekt ook nog de „method”.

Laat mij ten slotte nog wijzen op een gebrek, dat niet vergeten mag worden. Niemand twijfelt aan de juist-

heid van KANT's woord : „reine Naturlehre über bestimmte Naturdinge ist nur vermittelst der Mathematik möglich, und da in jeder Naturlehre nur soviel eigentliche Wissenschaft angetroffen wird, als sich darin Erkenntniss a priori befindet, so wird Naturlehre nur soviel eigentliche Wissenschaft enthalten, als Mathematik in ihr angewandt werden kann". Wanneer men nu deze woorden vergelijkt met SPENCER's uitspraak, dat alle beweging noodzakelijk incompleet rhythmisch is, wat moet men dan denken van het wetenschappelijk karakter der argumentatie, waarin het „ongeveer", het mathematisch onbepaalbare, zulk een rol speelt ?

Wat is de psychologische verklaring van SPENCER's dwalingen in zake het rhythmisch zijn van alle beweging ? Het vermoeden ligt voor de hand om ook de oorzaak van deze dwalingen te stellen in het streven om de geldigheid der evolutie-formule te bewijzen. Die formule werd door SPENCER beschouwd als een formule, die de universeele of philosophische waarheden synthetisch samenvatte, of, zooals SPENCER ook over haar dacht, als een formule, die het eindproduct was van het streven naar „completely unified knowledge". Zulk een formule te verkrijgen was SPENCER's einddoel en in zijn jacht daarnaar werd hij slordig op het stuk van de middelen. Maar de juistheid van dit vermoeden te bewijzen ligt niet in het plan van dit opstel.

De opmerkingen, die aan het slot van elk der vorige paragraafjes met betrekking tot SPENCER's bewijsvoering werden gemaakt, gelden in hoofdzaak ook hier ; laat mij hier volstaan met daarnaar te verwijzen.

V.

Aan het einde van dit opstel moet nog de aandacht worden gevestigd op een eigenschap van SPENCER's betoog, die den heelen vorm er van aangaat. SPENCER heeft n.m. getracht om de geldigheid van het begrip van de „persistence of force" te bewijzen, zonder te

hebben gevraagd naar corollaria van dat begrip. Dat was een ernstige fout. Want overal, waar iets wordt onderzocht, is één der eerste dingen, die men behoort te doen, dit, dat men tracht alles bijéén te brengen, wat maar bijééngebracht kan worden, waarvan maar eenigszings vermoed kan worden, dat het licht zou kunnen verspreiden over het onderzocht wordende geval. Zoo had SPENCER, die zich afvroeg : is het begrip van de „persistence of force" geldig of niet ? behooren te zoeken naar andere overtuigingen, die verwant waren met de overtuiging van de „persistence of force", vóórdat hij de conclusie maakte. Maar SPENCER heeft dat niet gedaan. Trouwens, zoo conscientieus acht te geven op de feiten lag buiten de traditie der philosophie. Eerst door den invloed van onzen landgenoot G. HEYMANS herleeft de gedachte aan en de eerbied voor KANT's woorden : „*Die ächte Methode der Methaphysik ist mit derjenigen im Grunde einerlei, die Newton in die Naturwissenschaft einführte*".

SPENCER volgde een andere methode, een methode, die in nauw verband staat met het doel, dat hij trachtte te bereiken. Dat doel was het verkrijgen van „completely unified knowledge". En die „completely unified knowledge" bestond voor SPENCER in een formule, die de wezenlijke kenmerken van alle veranderingen in den Kosmos samenvatte. Die wezenlijke kenmerken konden, zooals SPENCER zonder twijfel ook herhaaldelijk heeft beseft, slechts empirisch gevonden worden, door natuurwetten op te sporen, die natuurwetten weer te verklaren uit hoogere, enz. Bij zulk een streven naar steeds verder voortgezette generalisatie der natuurwetten trad de neiging om de overtuigingen, die, misschien, het verstand in de wereld inlegde, te onderzoeken terug ; en zoo kunnen wij ons denken, dat de man, die naar een formule van de aangegeven natuur streefde, toen hij eenige zoogen. wetten (ik bedoel hier SPENCER's corollaria van het begrip „persistence of force") van algemeenen aard had gevonden, die hij ook nog uit het

begrip van de ,,persistence of force'' meende te kunnen deduceeren, geen motief had om zijn werk te herzien.

De omstandigheid, dat Spencer de inductieve methode volgde in zijn denken over de natuur en wel volgen moest met het oog op zijn ideaal ,,completely unified knowledge'', en dat hij toch het boek een deductieven schijn gaf, geeft ons geen hoogen dunk van de ontwikkeling van zijn logisch geweten.

Peize (Drente). C. Pekelharing.

BOEKBESPREKING.

Dr. P. C. E. MEERUM TERWOGT, Meetkunde en Redeleer. Leiden, A. H. ADRIANI 1914.

Het is een goede gewoonte om inaugureele redevoeringen en dergelijke voor een gelegenheid opgestelde en derhalve populaire en schetsmatige voordrachten niet tot doelwit te kiezen voor kritische ontboezemingen. Wie van zulk een goede gewoonte afwijkt moet of op ernstige misslagen te wijzen of iets zeer belangrijks te vertellen hebben. Men kan van dezen schrijver niet zeggen, dat hij in een dier gevallen verkeert. Als vurig Bollandiaan, kennelijk te weinig wiskundig onderlegd om kritiek te leveren op niet-populaire mathematische geschriften, heeft hij een gelegenheid als deze, waar de Hoogleeraar Dr. J. A. BARRAU zich in een zeer interessante rede ook o. a. begaf in een min of meer populaire philosophische beschouwing, en daarbij de vermetelheid had uit Bolland's „Aanschouwing en verstand" te citeeren, te onpas aangegrepen om ook eens een Hegeliaanschen duit in het wiskundige zakje te doen. Schrijver meene niet, dat hij veel nut heeft gesticht met het publiceeren van een verhandeling, wemelende van goede raadgevingen, die uit de hoogte van zuivere redelijkheid aan de wiskundigen worden verstrekt, terwijl hij daarbij o.a. blijk geeft zeer weinig begrip te hebben (ook van Hegeliaansch standpunt bezien) van de verhouding van het modern-wiskundige ruimte- en puntbegrip tot de kategorieën. De omstandigheid, dat hij op de bekende onaangename wijze het monopolie der redelijkheid voor zich opeischt maakt de zaak niet beter. Wiskundigen zullen door dergelijke publicaties zeker niet gebracht worden tot een nauwgezette studie van Hegel's kategorieënleer, en de wiskundig geschoolde geestverwanten van Dr. MEERUM TERWOGT zullen bij hun streven om de resultaten der moderne wiskunde te verwerken in de kategorieënleer, en omgekeerd de kategorieënleer als richtsnoer te gebruiken bij hun wiskundig onderzoek, een steen meer op hun weg vinden. Den schrijver zij in ieders belang aangeraden

zich te onthouden van mathematische kritieken tot tijd en wijle hij in staat zal zijn ook niet-populaire wiskundige geschriften te verwerken en te beoordeelen.

J. A. Sch.

Oorlogsfilosofie door Leo Polak. Amsterdam, W. Versluys.

Met een al te groote woordrijkheid heeft de Amsterdamsche privaat-docent toch een zakelijke kritiek geleverd op het oorlogs-optimisme van Prof. Steinmetz' in 1907 verschenen en in den laatsten tijd zoo vaak besproken „Philosophie des Krieges". Dat niet slechts sentimenteele gemoederen en pacifisten in meer vrouwelijken zin des woords een strijd tegen den oorlog noodig achten, kan hier op nieuw blijken. Men bestrijdt de longtering, de pokken en de pest, ook zonder de overtuiging dat deze euvelen tot nul te herleiden zijn, maar in de verwachting dat de bestrijding het euvel zal beperken. Een groot misverstand drijft de oorlogsvrienden wanneer ze de pacifisten beschouwen als voorspellers eener schapenwereld, waar de rust en de gerustheid de gemoederen verweeken. De oorlogsvriend behoorde in te zien, dat zoo in de geschiedenis de oorlog het onmisbaar firment is, een natuurkracht der evolutie, hij zich zal handhaven en het pacifisme dan juist allermeest als heilzaam kontragif moet worden gepropageerd. Ook de bellifist immers zal den oorlog wenschen als tusschenstaat en niet als normale toestand der samenleving en dus een remedie tegen de oorlogszuchtigheid gaarne aanvaarden. Nu echter is er in de oorlogsverheerlijking een goed deel rhetoriek en een overschatting van sommige bij onderschatting van andere feiten, een verkeerde waardemeting, op welke de Heer P. het licht zijner kritiek heeft doen schijnen op verdienstelijke wijs. Het sociaal utilisme, dat bij dit onderwerp meestentijds het gezichtspunt uitmaakt, verwerpend, zoo heeft hij toch in zijn kritiek dit gezichtspunt gehandhaafd om met den bestredene de wapenen te kunnen kruisen en de kwestie der selektieve beteekenis van den oorlog heeft hij inzonderheid naar voren gebracht. Het resultaat der beschouwing luidt: „Zoo heeft dan ons betoog in overeenstemming met de werkelijkheid bewezen: oorlog mist, theoretisch en praktisch, feitelijk en in wezen elke waarborg van selektieve rechtvaardigheid, van kulturaal gunstig in plaats van verderfelijk selektief effekt" (transkriptie in gewenschter spelwijze, B. de H.). De argumentatie van Leo Polak worde door beide partijen overwogen. Men heeft thans meer stof voor overleg dan een jaar geleden.

B. de H.

THOMAS VAN AQUINO, inleiding tot leven en leer, naar Dr. MARTIN GRABMANN, Professor der Wijsbegeerte aan de Universiteit te Weenen, door Dr. J. H. E. J. HOOGVELD, Professor der Wijsbegeerte aan het Seminarie te Culemborg.

De manier waarop in dit in het Nederlandsch bewerkte geschrift de stof behandeld is, herinnert mij aan filosofische kolleges van een reeds geruimen tijd overleden Professor, wiens leus scheen te zijn: geleerdheid telt meer dan begrip. Men kan aannemen dat een Roomsch theoloog, aan wien voorgeschreven is de leer van THOMAS a Q. te bestudeeren en te onderwijzen, aangezien deze leer de filosofische waarheid is, in staat is tot het geven van een duidelijk verslag. Dit is ook niet zeer moeilijk, daar bij voldoenden ijver en met de gepaste voorstudie een rationalistisch systeem als dit Middeleeuwsche begrepen en weergegeven kan worden zonder dat de schrijver zelf inzicht heeft in de beteekenis van het denken. De opvatting echter welke de schrijver en de bewerker van hun filosoof hebben, is die der gesanktioneerde middelmatigheid. Er is van THOMAS iets belangrijkers te maken dan hier gedaan is; een stelselmatig overzicht zijner opvattingen heeft slechts beteekenis binnen het seminarie, en zelfs seminaristen die de noodlottige behoefte mochten hebben aan *begrip* meer dan aan kennis, zullen zich onvoldaan achten. Ik bepaal mij tot een voorbeeld: Hoofdstuk V van het eerste gedeelte draagt den titel: de strijd van het Thomisme om de leiding in de Scholastiek. Hier verwacht men zeker een karakterteekening van de *geestelijke stroomingen* des tijds; men wil zien hoe met de van AUGUSTINUS uitgaande mystisch gezinde theologie de opkomende bestudeering van ARISTOTELES in botsing komt; twee richtingen van gedachte en leven zijn hier aan 't woord, waarvan de laatste een door de kruistochten te weeg gebrachte grootere belangstelling in het wereldleven vertegenwoordigt, terwijl de eerste misschien met den geest van CLUNY saamhangt. In elk geval is een breed begrip der geestelijke kultuur onmisbaar voor *begrip* en waardebepaling (niet voor de analytische weergave) van het Thomistisch systeem. De Schr. echter bepaalt zich hier tot korte vermelding en beschrijving van tegenstanders. Hoopt de bewerker dat „waar SCHOPENHAUER, SPINOZA, NIETZSCHE e. a. bij het belangstellend publiek werden ingeleid" iets dergelijks te doen voor THOMAS VAN AQUINO, dan moet hem worden verzekerd, dat hij den weg tot omvangrijke belangstelling niet gevonden heeft, daar hiertoe, vooral bij een zoo geantikweerde figuur als THOMAS VAN A. de behandelingwijze veel belangwekkender had behooren te zijn.

In de vergissing dat geleerdheid en begrip hetzelfde zijn, leeft de bewerker voort, wanneer hij aan dit boek, dat niet vooral voor studenten geschreven is (die zijn reeds voorzien) een register van circa zeshonderd boektitels toevoegt „als spoorslag voor verdere

detailstudie". Men zou zeggen: de verdere detailstudie behoorde te bestaan in een bestudeering der werken van TH. AQ. zelf — doch de seminariegeleerdheid schijnt de zaak anders op te vatten. Overigens waren m. i. tien welgekozen titels een betere „spoorslag" dan deze volledige lijst. Wat stijl en dictie aangaat proeft men door dit geheele werk het roomsch-piëtisme met zijn eigenaardige zoetelijkheid. Het boek is er een om vooral binnen de muren van het seminarie te blijven. B. DE H.

Leerboeken voor Talen. Uitgaven van JULIUS GROOS te Heidelberg.

Na het taalonderzoek, door zoovele geleerden, — wij noemen als de beroemdste slechts RÉMUSAT en CALLAND — sinds eeuwen met bewonderenswaardige toewijding voortgezet, komt in den modernen tijd de behoefte, de kennis der talen niet langer te beperken tot speciale geleerden, maar te openen voor ieder die belangstelt in elk eigenaardig gedachtenleven. Het komt ons voor, dat onder de vele „methodes tot aanleeren", die zich met ophef steeds meer komen aankondigen, en meestal bitter teleurstellen, de methode van de heeren GASPEY-OTTO-SAUER, de eerste is, die wetenschappelijke belangstelling verdient. Het is degelijk werk van de beste soort, in alle ons tot nu bekende deelen, en praktijk en theorie gaan op de gelukkigste wijze samen. Het wordt geredigeerd door de uitstekendste geleerden, zoo bijvoorbeeld de Japansche Grammaire door den Berlijnschen professor PLAUT, de Turksche door prof. HAGOPIAN, en de Perzische door den Rev. CLAIR-TISDALL, die voor zijn op grondige studie berustend werk in Engeland vergeefs een uitgever zocht. Een merkwaardige prestatie dezer uitgaven is ook de Deensche grammaire, om de met groote consequentie doorgevoerde phonetische transcriptie der moeielijke uitspraak. Uitgaande van het beginsel, dat men zich in de vreemde taal een minieme gedachtenwereld moet eigen maken, om die steeds meer uit te breiden, maar altijd met een houvast als begin, wordt hier evenwel geenszins het *taal-staketsel* verwaarloosd, dat, vooral van *wijsgeerig* standpunt, evenals het *schrift*, waarin een taal werd vastgelegd, van de grootste beteekenis is voor de kennis van den logischen gedachtegang en de bizondere psychische aandoeningen van een geheel volk. Om de kernachtigheid en degelijkheid is de cyclus van grammaires, door den heer JULIUS GROOS in het licht gegeven, met warmte aan te bevelen aan ieder die den horizon zijner kennis over andere taalgebieden wil uitbreiden. Het is verheugend, dat de uitgever thans ook een uitvoerig *Leerboek der Italiaansche Taal* voor Hollanders heeft ingericht. P. S.

J. G. Fichte, Ideen über Gott und Unsterblichkeit. Zwe religions-philosophische Vorlesungen aus der Zeit vor dem Atheismusstreit, mit einer Einleitung herausg. von Fr. Büchsel. Leipzig, Felix Meiner.

Deze beide korte verhandelingen zijn de herdruk van een uitgave, die noch tot de overgeblevene geschriften, noch tot de door Fichte zelf uitgegeven werken behoort. Er is een litteraire kwestie aan de uitgave verbonden, welke door den Schr. wordt opgehelderd. Een „waarheidlievende schoolmeester" nl. heeft de eerste uitgave bezorgd ter verdediging van zijn vereerden wijsgeer in den tegen hem ontbranden strijd. Het schijnt dat de vraag wie deze schoolmeester is nog niet met volle zekerheid beantwoord was, totdat Fr. Büchsel daarover zijn licht ontstak. De schoolmeester zelf heeft de verhandelingen met een uitvoerige voorrede voorzien, die de beschouwing waard is.

De Schr. die ons hierover inlicht heeft niet nagelaten na zijn „Literargeschichtliches" een „Philosophiegeschichtliches" te geven, waarin de religieus-wijsgeerige inzichten van Fichte worden toegelicht.

B. de H.

DE SAMENHANG VAN DE PHYSISCHE EN PSYCHISCHE VERSCHIJNSELEN

DOOR

R. J. KORTMULDER Jr.

Eén van de klassieke problemen der philosophie is de vraag naar het verband tusschen de psychische en physische verschijnselen. In welke verhouding zijn deze twee rijen van verschijnselen te denken? Beïnvloeden ze elkaar en hoe is die invloed mogelijk?

Met ons lichaam behooren wij tot de physische, de stoffelijke wereld. Deze wereld is een wereld in ruimte en tijd, er gelden in de eerste plaats mechanische wetten, wetten van stoot en druk, van aantrekking en afstooting; wetten, kleedbaar in mathematische vorm, die zoo exact mogelijk de gebeurtenissen beschrijven en voorspellen, het is de wereld waarin wij allen leven.

Doch daarnaast bestaat een andere wereld, die der psychische verschijnselen, die alleen waarneembaar zijn voor dengene, in wiens eigen bewustzijn zij zich afspelen. Wat er in eens anders bewustzijn omgaat, kunnen wij slechts raden, uit den aard der zaak zullen we, wat daar gebeurt, nooit kunnen waarnemen. Deze wereld is geen ruimtelijke wereld, doch wel volgen de verschijnselen elkaar op in den tijd. De wetten, die er heerschen, zijn geheel andere dan de zoogenaamde natuurwetten. In

de eerste plaats wetten van associatie en reproductie van voorstellingen, dan het denken, dat met zijn logische wetten een groote plaats in het psychische inneemt. Verder staan hier tegenover de mechanische wetten het teleologisch handelen. Wij stellen ons een doel voor, dat wij wenschen te bereiken. Daarop volgt dan de bewuste uitvoering van dat doel. Een bouwmeester, die een huis wenscht te bouwen heeft eerst in zich de idee van dat huis, en naar dat beeld in zijn geest aanwezig wordt dan langzamerhand het huis opgebouwd, tot het daar staat, niet meer alleen in de wereld van zijn eigen bewustzijn, maar voor ieder waarneembaar staat het in de ruimtelijke wereld uitgevoerd.

Zonder twijfel houden de twee werelden dus verband. Doch het is nu de vraag : Hoe moet ik dat verband denken ? Wat voor een soort verband is dat ? Hoe komt dat verband tot stand, daar toch die twee werelden zoo geheel verschillend van aard zijn en er heel verschillende wetten blijken te heerschen ?

In den loop der tijden is dit probleem op verschillende wijzen beantwoord. Systematisch zullen we hier de belangrijkste beantwoordingen nagaan, kritiseeren en eindelijk de ons juist dunkende oplossing geven.

Het probleem, waarmee wij ons hier zullen bezighouden, wordt dikwijls genoemd onder den naam van het kosmologische, ook wel het bij uitstek metaphysische probleem. Het gaat hier immers om het wezen van de eindige zijnswereld. Nu werd veelal de leer van het *wezen* der dingen *methaphysica* genoemd en doordat het hier om het wezen der *eindige zijnde dingen* gaat, is de naam van het kosmologische probleem gerechtvaardigd.

Evenals bij alle andere groote wijsgeerige problemen (ik noem o. a. de vrijheid van den menschelijken wil, het bestaan van een buitenwereld) komt men hierbij in aanraking met een groot aantal andere problemen. Het is haast niet mogelijk het éene probleem op te lossen, zonder andere problemen daarbij aan te roeren ; heeft men zijn standpunt ten opzichte van het eene probleem

bepaald, dan is daaruit echter in den regel gemakkelijk af te leiden, hoe zijn standpunt ten opzichte der andere problemen zal zijn.

Bij de systematische indeeling, die wij gaan maken, ten einde de verschillende mogelijke beantwoordingen te vinden, komen wij al dadelijk in aanraking met een ander philosophisch probleem, namelijk : Is de psychische of de physische wereld een zelfstandige wereld? Wij komen dus in aanraking met het probleem van het ding op zichzelf.

Echter moet vooraf afgesproken worden, wat wij bedoelen, als wij zeggen, dat een van de werelden in quaestie is een zelfstandige wereld, is een wereld van dingen op zich zelf.

Natuurlijk meenen wij met een zelfstandig bestaan niet een bestaan, afgescheiden van al het andere, dus zelfstandig ten opzichte van *alles*. Immers, afgezien, dat wij dan te doen hadden met een tegenspraak in zichzelf, konden wij niet eens over dat absolute ding op zichzelf spreken en zou het, tenminste voor ons, een niets zijn. In dezen zin gebruikt, zal dan ook wel ieder toegeven, dat een ding op zichzelf niet bestaat. Het absolute ding op zichzelf is hiermee afgedaan.

We zullen dus moeten aangeven, ten opzichte van *wat* wij de zelfstandigheid denken, als wij spreken van een zelfstandig iets.

Nu komen hierbij voornamelijk twee zaken in aanmerking, ten opzichte waarvan iets zelfstandig zou kunnen bestaan, nl. het persoonlijk menschelijk bewustzijn en het algemeene denken, dat waarheid denkt. Dat er een denken is, dat waarheid denkt, behoeft geen betoog, omdat ieder betoog dat denken reeds veronderstelt. Te betoogen, dat zoo'n denken niet bestaat is dus een contradictie.

Spreken wij voortaan van een zelfstandig ding, dan wordt daarmee bedoeld, zoo er niet uitdrukkelijk iets anders bij vermeld staat, zelfstandig tegenover het denken.

Naar dit criterium der zelfstandigheid krijgen we een indeeling in vieren :

I. Zoowel de physische als de psychische wereld zijn werelden van zelfstandige dingen.
II. De physische wereld is de zelfstandige wereld, de psychische niet.
III. De psychische wereld is zelfstandig, de physische niet.
IV. Noch de physische, noch de psychische wereld zijn zelfstandige werelden.

I. Wij zullen dus beginnen aan te nemen dat de physische, zoowel als de psychische wereld zelfstandig staan in hun zijn tegenover het denken. Zij hebben dus reeds buiten dat denken haar volledige reëele bepaaldheid. Het is alleen de taak van het denken, die volledige bepaaldheid in het denken na te denken.

Laten wij dan nu eens nauwkeuriger nagaan, welke twee werelden hier tegenover elkaar staan. Ten eerste de stoffelijke wereld, de wereld waartoe wij gedeeltelijk, met ons lichaam, ook behooren. Deze wereld wordt natuur genoemd. Het is de wereld in ruimte en tijd, een verzameling van stoffelijke dingen en voorwerpen, die op elkaar inwerken volgens vaste, door het experimenteel onderzoek, ook voor den mensch te vinden wetten.

Daartegenover staat de psychische wereld. Deze is eigenlijk niet één wereld te noemen (tenminste niet op het eerste gezicht). Het lijken tenminste wel net zooveel werelden als er individuën rondloopen. Zielevlokken, in het heelal verspreid. Zooals wij gezien hebben, ook in deze wereld of wereldjes gelden wetten en ook een zekere geslotenheid kan haar niet ontzegd worden, al spreekt deze lang niet zoo sterk als bij de physische wereld. Bij de physische wereld wordt deze geslotenheid echter bij ieder natuurkundig onderzoek verondersteld, terwijl bij de verklaring van psychische verschijnselen heel dikwijls gegrepen wordt naar lichamelijke oorzaken. Kiespijn kan veroorzaakt worden door een zieke kies. Doch omgekeerd kan kiespijn weer

veroorzaken, dat ik niet zoo gauw inslaap, en het in bed niet uit kan houden : het verlaten van mijn bed is weer een physisch gebeuren. Toch zal een natuuronderzoeker deze laatste verklaring niet bevredigen. Hij zoekt naar lichaamsfactoren die met de kiespijn correspondeeren en ziet dààrin de ware oorzaak van de lichamelijke gevolgen. Is hij hierbij nu op den goeden weg ? Of is zijn onderstelling onjuist ?

Deze vraag doet ons een onderverdeeling aan de hand.

1. Beide werelden staan zelfstandig tegenover elkaar [1]).

2. Ze kunnen elkaar beïnvloeden.

In het eerste geval is de natuur een gesloten wereld. De natuuronderzoeker heeft zich niet te bemoeien met den invloed van een onzichtbare psychische wereld. Trouwens, was dit wel het geval, dan was alle natuurkundig onderzoek, tenminste op dit gebied, onmogelijk. Nu kan hij echter ongestoord voor iedere physische werking een physische oorzaak verlangen. Ook de psychische wereld denken we als afgesloten van de physische. Psychische werkingen hebben dus steeds psychische oorzaken. Dat brengt echter groote bezwaren mee. Dat ik het huis aan den overkant waarneem is toch het gevolg van het feit, dat het aan den overkant staat. Om de geslotenheid van de psychische wereld te handhaven, moet ik de psychische wereld over de geheele lengte van het physische uitgebreid denken, met de zielevlokken kom ik niet meer uit. Met iedere physische werkelijkheid moet in het psychische dus een werkelijkheid correspondeeren. Er bestaan twee rijen van verschijnselen, evenwijdig aan elkaar loopende. Ieder ding, iedere gebeurtenis in de psychische wereld heeft zijn aequivalent in de andere wereld, zonder dat er echter van onmiddellijk verband sprake is. De wereld is zoo opgericht, dat de twee uurwerken (daarmee kunnen de twee rijen het best vergeleken worden) steeds

1) Hier is dus al van een andere zelfstandigheid sprake. Het is de quaestie of de eene wereld zelfstandig staat, niet tegenover het denken doch tegenover de andere.

gelijk gaan. Het onmiddellijk causaal verband is hier geloochend, maar al is dat verband dan niet onmiddellijk, niet van causalen aard ; verband is er, dat valt niet te loochenen.

Is er dus geen onmiddellijk verband, dan is het verband middellijk, er is dus een derde werkelijkheid, waarin de twee werkelijkheden samenhangen. Ook hier mag het verband echter niet causaal gedacht worden en het eenige wat we gedaan hebben, is een derde parallele rij er bij gedacht. Wij kunnen echter aan die derde werkelijkheid bepaalde eigenschappen toekennen, waardoor waarschijnlijk de moeilijkheid opgeheven is. Men dacht daarom die derde werkelijkheid als een almachtig wezen, God, die bij de schepping der wereld er voor gezorgd had, dat de twee rijen altijd volkomen parallel zouden blijven loopen. Dat is de theorie van de *vooraf-vastgestelde harmonie*, aan Leibniz [1]) ontleend.

Het is Kant geweest, die op de volkomen ontoereikendheid van zulk een hypothese, gewezen heeft. Terecht brandmerkte hij een dergelijke oplossing als *ignava ratio*. Ze schijnt alles te verklaren, verklaart echter niets. Al was het volkomen waar, wat hier ondersteld is, nl. dat God het zoo ingericht heeft, dan is dat een oplossing van de quaestie, het is geen verklaring, want de vraag is niet wie de wereld zoo ingericht heeft, maar de vraag is uit het wezen, het juiste begrip der psychische en physische wereld af te leiden, hoe het komt, dat dat parallelisme bestaat. Als God het werkelijk zoo ingericht heeft, dan is het onze taak, niet daarop te wijzen, maar die inrichting zoo te bestudeeren, dat wij er achter komen, hoe die inrichting, zij zij dan van God of niet, het parallelisme meebrengt [2]).

Met het beroep op Gods almacht bedoelt men echter ook uit te drukken, dat het voor ons onmogelijk is, door te dringen tot het ware begrip van het parallelisme.

1) Door Leibniz echter in ander verband gebruikt.
2) Het is een onredelijke eisch, de waarheid op God te gronden.

Doch, die bewering, dat ons begrip zoover niet reikt, mag net zoo min op God gegrondvest worden, doch dient uit het wezen der zaak en de aangetoonde beperktheid van ons begrip te volgen.

De leer van het parallelisme is hiermee dus afgedaan. Wij gaan dus nu onderstellen :

2. De rijen kunnen elkaar beïnvloeden. Dien invloed kunnen wij ons echter op drie wijzen denken :

a. De physische wereld oefent invloed uit op de psychische, niet omgekeerd.

b. De psychische wereld beïnvloedt de physische, niet omgekeerd.

c. Er is wisselwerking tusschen de twee werelden.

a. Op deze wijze wordt het eerste bezwaar van straks ondervangen. Het is namelijk nu niet meer noodig, hoewel het misschien om andere redenen nog wel toegelaten kan worden, dat het psychische zich over de geheele lengte van het physische uitstrekt. Immers de psychische wereld is nu niet meer een in zich zelf gesloten wereld. Er zijn psychische gebeurtenissen mogelijk die niet in andere psychische haar oorzaak vinden, doch veroorzaakt worden door physische verschijnselen. Zoo is de toevalligheid, het onsamenhangende, het indrukmatige van het psychische verklaard. Doch er moet nu verklaard worden, hoe het mogelijk is, dat een wilsbesluit dan verband houdt met de uitvoering ervan. Dit kan op dit standpunt tamelijk wel verklaard worden. Immers heel veel psychische gebeurtenissen worden veroorzaakt door physische ; een deel, misschien de heele psychische werkelijkheid, hoewel zelfstandig bestaan hebbende, heeft zich uit de physische ontwikkeld en door deze afhankelijkheid is het dan wel te begrijpen, dat er een zekere overeenkomst is tusschen de beide rijen. Het psychische komt door deze onderstelling dus in volkomen of bijna volkomen afhankelijkheid van het physische, want we mogen geen werkingen in de ziel aannemen, die niet door het lichaam veroorzaakt zijn, en toch in populaire opvatting hun invloed, rechtstreeks

of middellijk zouden doen gelden op het physische gebeuren.

De natuurgeslotenheid blijft hier bestaan ; we kunnen ons voorstellen twee volkomen identieke natuursystemen, het eerste op de een of andere wijze vergezeld van een psychisch systeem, waarop het invloed kan oefenen, het tweede niet, en ook geen psychische gevolgen hebbende [1]), dan zullen we moeten aannemen dat physisch beide systemen gelijk zullen blijven, terwijl toch het eerste systeem bovendien nog invloed oefent op het vergezellende psychische systeem. Dit moeten we noodzakelijk onderstellen, want anders zou er een zekere wisselwerking tusschen lichaam en ziel zijn en we hebben voorop gesteld dat de ziel niet op het lichaam mag werken.

Al gelijkt de onderstelling van geen wisselwerking ons weinig waarschijnlijk, daar in de natuurwetenschap twee systemen altijd elkaar beïnvloeden en het niet mogelijk is dat het eene alleen het andere beïnvloedt, toch is van te voren niet te zeggen of tusschen ziel en lichaam niet zoo iets mogelijk is.

Tot nog toe klopt alles prachtig. Een onoverkomelijk bezwaar is echter het volgende. Het is onmogelijk dat een physisch, ruimtelijk systeem op een gegeven oogenblik iets psychisch gaat produceeren of op een psychisch systeem, dat heelemaal niet in ruimtelijk verband staat met het eerste systeem, invloed oefent. Het gaat hier niet alleen om het ontbreken van logisch inzicht bij dit gewaand verband van oorzaak en gevolg, want dat logische verband ontbreekt bij iedere causale werkzaamheid ; zelfs de meest elementaire natuurwerkzaamheid, bijvoorbeeld het botsen van twee voorwerpen, van twee atomen, kan niet logisch afgeleid of doorzien worden. Hier is de zaak echter een andere. Een ruimtelijk voorwerp is identiek met zijn ruimtelijke werkzaamheid,

1) We kunnen ook aannemen, dat beide natuursystemen van verschillende psychische vergezeld gaan, waar ze verschillend op werken of dat het tweede natuursysteem op zeker oogenblik een bepaald psychisch systeem schept.

had het nog een andere werkzaamheid, dan kan die niet het gevolg zijn van de eigenschappen, die wij aan het voorwerp opmerken, en was het dus niet dat voorwerp, dat psychisch werkzaam was, maar een correspondeerend iets, zelf iets psychisch, en we waren terug in de theorie van het parallelisme.

b. De psychische wereld beïnvloedt de physische en niet omgekeerd.

Hier wordt de natuurcausaliteit voortdurend doorbroken en leven we in een wereld van wonderen. Van natuurwetten is geen sprake meer.

We stuiten hier bovendien op hetzelfde onoverkomelijke bezwaar van hierboven. Werkingen in de ruimte, veranderingen van de onderlinge ruimtelijke verhouding der voorwerpen eischt een ruimtelijk aanwezige en te definieeren oorzaak.

c. De twee rijen beïnvloeden elkaar.

Ook hier is exacte natuurwetenschap onmogelijk, van natuurwettelijkheid is geen sprake meer. Toch heeft deze hypothese veel aanhangers, men zou ze de hypothese van het gezond verstand kunnen noemen. Het wordt immers iederen dag opnieuw ervaren, dat de ziel het lichaam beïnvloedt en omgekeerd.

Dat men zich van deze theorie heeft afgewend en in plaats daarvan het parallelisme aangehangen, moet dus wel zwaarwegende gronden hebben. We zullen zien.

In de eerste plaats heeft men getracht, al was dan de natuurwettelijkheid niet geheel te handhaven, enkele natuurwetten toch te redden. Zoo is er bijvoorbeeld heel veel moeite gedaan, om de wet van het behoud van arbeidsvermogen te laten blijven gelden en dit is ook wel gelukt. Doch waarom nu juist die wet behouden moest blijven, daar het toch zeker is, dat vele andere niet meer gelden, is mij een raadsel. Dat de wet van behoud van arbeidsvermogen gered kan worden, komt hierdoor, dat deze wet niets zegt over de richting van afloop van natuurgebeurtenissen, geen enkel natuurfeit kan voorspellen, zoolang men niet van andere wetten

of gegevens gebruik maakt. Op welke wijze de omzetting van de verschillende energiesoorten in elkaar plaats heeft, is pas mogelijk te onderzoeken, nadat de wet van behoud als grondslag gevonden is, maar meer dan een grondslag is zij dan ook niet.

Het verlangen om die wet te handhaven staat misschien in verband met het gevoel, dat deze wet een heel bijzondere wet is, niet van empirischen oorsprong, maar daarvan mogen wij op dit standpunt geen gebruik maken, daar we ons hier de natuur voorstellen als een complex van zelfstandig buiten het denken werkzame dingen. Van apriorische wetten kan op dat standpunt geen sprake zijn.

Van natuurwettelijkheid is op dit standpunt eigenlijk in het geheel geen sprake meer. Noch de psychische rij, noch de physische rij vormen een causaal gesloten opeenvolging van gebeurtenissen.

En verder komen wij weer tot hetzelfde bezwaar, nu verdubbeld, dat ons onder *a* en *b* tegemoet trad.

II. Wij zullen nu onderstellen, dat slechts een der twee rijen een tegenover het denken zelfstandige wereld voorstelt, terwijl de andere dan als een product van het denken te beschouwen is. Om te beginnen zullen we de physische wereld als de eigenlijk werkelijke wereld beschouwen. Het psychische is dan een denkproduct, het geeft geen werkelijk zelfstandig bestaan, maar is een begrip [1]), ontstaan doordat het denken op de een of andere wijze reageert op de physische werkelijkheid en zekere complexen van physische dingen als psychisch betitelt. Ook hier is het psychische een product van het physische, doch in anderen zin dan onder I, 2*a*. Daar was het psychische toch een zelfstandige werkelijkheid, hier echter is het psychische werkelijk in zijn aard iets stoffelijks. Zooals men bemerkt, is dit het standpunt van het materialisme. En hiertegen zijn twee, ik zou haast zeggen de klassieke twee, bezwaren in te brengen.

---

1) Er wordt natuurlijk bedoeld een werkelijk begrip, een begrip, dat een waar oordeel insluit.

In de eerste plaats is het psychische van zoo geheel anderen aard dan het stoffelijke, dat het onmogelijk is het psychische te beschouwen als een zekeren toestand van het stoffelijke. Immers physische, ruimtelijke werkingen blijven altijd physische, ruimtelijke werkingen, hoe gecompliceerd ze ook zijn en worden nooit identiek met datgene, wat van te voren als geheel verschillend voorop gesteld is.

In de tweede plaats, is het materialisme waar, dan is die waarheid, door mij gedacht, niets dan een complex van hersenwerkingen, evenzoo de onwaarheid. Het wezen der waarheid zou dus niets wezenlijks hebben dat het van het wezen der onwaarheid onderscheidde. Alle waardebepalingen vallen hier weg en toch erkent het materialisme zichzelf als waarheid, dat is dus tegelijkertijd de bevestiging van een waarde. De materialist zegt de waarheid te leeren en heeft toch voor die waarheid geen plaats in zijn systeem.

III. De psychische werkelijkheid is de eenige zelfstandige werkelijkheid, de physische daarentegen heeft geen bestaan op zichzelf, doch is een product van het menschelijk denken of van een andere functie der menschelijke ziel [1]).

We kunnen hier twee standpunten onderscheiden:

1e. De physische wereld heeft geen oorzaak gelegen buiten onze ziel, doch is een constructie van onzen geest, die daardoor ontstaat, dat ons verstand tot eenheid samenvat, wat in de zinnelijke aanschouwing als afzonderlijke veelheid buiten elkaar ligt. Het verstand doet dit met behulp van kategorieën, die op zekere wijze samensmeltende met het zinnelijk gegevene de ruimtelijk-tijdelijke wereld construeeren. Dit proces wordt dan opgevat als een zich in den tijd afspelend

---

1) „Of van een andere functie der menschelijke ziel"; deze bijvoeging wijst erop dat het denken zijn waarde als denken verliest. Dit is steeds het geval, waar het denken de taak heeft een zelfstandige werkelijkheid tot een andere te vervormen.

psychologisch, niet logisch, proces. Op dit standpunt komt men er dan toe, de ware werkelijkheid te zoeken in de gewaarwordings-, denk-, gevoelselementen, waaruit ons bewustzijn en daarmee ook de buitenwereld, die slechts als bewustzijnsverschijnsel aanwezig is, is opgebouwd. Dit is het psychologistisch standpunt, immers de psychologie is hier de laatste wetenschap. De kategorieën kunnen hier niet worden opgevat als stambegrippen der zuivere rede, die objectief bestaan mogelijk maken ; zij krijgen, zoolang men nl. een zelfstandige zinnelijke wereld naast hen handhaaft, een subjectief karakter en worden opgevat als gegrond in onze menschelijke psychologische organisatie, het zijn psychologische, geen logische factoren en verliezen zoo alle waarde als objectiviteit grondvestende elementen. Van één natuur is geen sprake meer, er zijn zooveel naturen als er subjecten zijn en het blijft een eeuwig raadsel, hoe het komt dat al die naturen ten slotte eigenlijk één natuur zijn.

Dit standpunt, op deze wijze consequent verder ontwikkeld, vervalt in dezelfde fout als het materialisme, doch nu bestaat de wereld uit psychische elementen van verschillende soort, die misschien, evenals dit bij het materialisme het geval is, tot eenzelfde soort zijn terug-te brengen. De geheele wereld is uit deze zielselementen opgebouwd, alles is object; er kan slechts van een zekere rangschikking dezer elementen gesproken worden. Op deze wijze is waarheid van onwaarheid niet meer verschillend, hoewel dit psycho-monisme toch een ware leer heet te zijn.

2e. De physische wereld is een deel van den inhoud eener menschelijke ziel, doch wordt veroorzaakt door een absoluut objectief aanwezige wereld buiten die menschelijke ziel, welke objectieve wereld ook van psychischen aard is. Het physische is product van het denken of liever van het reageeren van een menschelijke psyche door zijn bijzondere organisatie op andere psychische realiteiten. Dit is de psychomonistische leer, ten

onzent door HEYMANS verdedigd. In 't kort uiteengezet is deze leer de volgende :

Het psychische is de eenige realiteit, een realiteit zelfstandig tegenover het denken. In die realiteit geldt de causaliteitswet. Tot die psychische realiteit behoort ook de mensch, voorzoover hij bewustzijn is. De mensch reageert door de bijzondere organisatie van zijn psyche op het van buiten inwerkende psychische en construeert daaruit een physische, ruimtelijke wereld, een wereld van pseudo-causaliteit ; het is een afspiegeling in hem van de psychische realiteit, doordrongen van subjectieve elementen, die hun oorzaak hebben in de organisatie van de waarnemende psyche. De ruimte [1]) b.v. is niet objectief, niet zelfstandig-psychisch, doch een product van de menschelijk-psychische organisatie.

De natuurwetenschap heeft tot taak het juister afbeelden van de psychische buitenwereld, dan dit intuïtief gebeurt. Het wetenschappelijk denken heeft dus slechts het van buiten gegevene te analyseeren, heeft dus een bijna uitsluitend analytisch karakter, het is slechts in zooverre synthetisch, als het zich grondt op zijn eigen subjectieve organisatie. De oordeelen der rekenkunde, hoewel synthetische oordeelen zijnde, worden dus consequent als analytisch aangenomen. De meetkunde, als leer der ruimte, en als zoodanig zich grondende op onze subjectieve organisatie, wordt als synthetisch-aprioristische wetenschap beschouwd. Hierbij wordt dan niet bedacht, dat een met noodzakelijkheid ingezien, synthetisch oordeel nooit zijn grond kan vinden in de toevallige organisatie van een of ander subject, al is men ook dat subject zelf.

Men zou verwachten, dat buiten het synthetisch-aprioristisch denken, dat zich op onze organisatie grondt, geen ander synthetisch apriori zou worden aangenomen. Toch wordt de causaliteitswet als synthese a priori erkend ; daar deze echter als geldende voor de zelfstandige

1) De voorstelling van de ruimte natuurlijk wel, doch niet de ruimte zelf.

psychische realiteit wordt aangenomen, wordt dus in het denken als noodzakelijke waarheid ingezien, wat geheel afgescheiden van en zelfstandig tegenover dat denken geldt. Dit nu is onmogelijk. Iedere werkelijke synthese a priori kan slechts gelden in een wereld, die zij zelf mee-constitueert, van welker mogelijkheid zij zelf een voorwaarde is.

Het wetenschappelijk denken komt hier in een scheef, subjectief licht. Het is slechts in zooverre objectief, als het de objectief-aanwezige wereld na-denkt, in zooverre het dus analytisch is. Het denken wordt hier op de objectiviteit gegrond, terwijl juist de objectiviteit een probleem is van het denken en eerst in het denken en als denken zijn beslag kan krijgen.

In deze theorie van het psychisch monisme is men echter al op den goeden weg. Hier is een trachten om door het aangegeven verband tusschen het psychische en het physische te begrijpen het wezen der beide rijen, immers de verhouding dezer beide rijen wordt hier bepaald als die van het bloot gegevene tot het door het denken, of hier liever de psychische menschelijke organisatie, daaruit geconstrueerde.

Het physische wordt dan echter beschouwd als een bijzonder soort van het psychische. Maar daardoor wordt alles psychisch en het begrip van het psychische verliest daardoor alle beteekenis, omdat dat eerst pas zin heeft in tegenstelling met het physische.

Het verleidelijke van de onder III besproken psychomonistische leer is, dat als wij eenmaal het materialisme hebben opgegeven, wij zoeken naar een andere realiteit en wij meenen die te vinden in den inhoud van de psyche. Dat lijkt ons dan een werkelijkheid, die ons onmiddellijk

---

1) Eerst meent men de realiteit te pakken te hebben in de absoluut geordende wereld der materie. Heeft men opgegeven, daar het reëele te zoeken, dan zoekt men het aan den anderen kant in het absoluut-gegevene, dat door het denken nog niet bearbeid is: den absoluten chaos.

gegeven is tegenover de eerst door zekere functies van ons denken of onze organisatie gevormde stoffelijke wereld [1]).

Men moet echter het wezen der werkelijkheid niet zoeken in een bepaalde realiteit. Men moet leeren inzien, dat eerst in het denken de werkelijkheid werkelijkheid is en niet dat achter of naast het denken een werkelijkheid ligt van dingen op zichzelf, die, als het denken ertoe komt, die werkelijkheid te onderzoeken, de waarheid levert. Immers nooit zal een criterium aangegeven kunnen worden, dat ons verzekert, dat het denken dan werkelijk een afbeeldsel is van de buiten dat denken gelegen werkelijkheid.

Zoolang men naast het denken nog een werkelijkheid aanneemt, die onafhankelijk van dat denken bestaat, komt het denken in een valsch, subjectief licht, het moet noodzakelijk worden opgevat als een functie van een subjectieve menschelijke organisatie of hoogstens als hebbende de taak van het ontleden der gegeven werkelijkheid in zijn reeds vóór het denken bestaande bestanddeelen. De waarde van het denken komt echter eerst tot zijn recht door het inzicht dat er geen gegeven werkelijkheid bestaat buiten het denken, die het denken op de een of andere wijze *hervormt* of *ontleedt*; buiten het denken is geen gegeven werkelijkheid, is geen zijn; immers, dat iets *is*, beteekent, dat het door het denken als *zijnde* gesteld is.

Door dit inzicht wordt het denken souverein en eenige souverein, naast zich duldt het geen andere werkelijkheid en we komen dus tot het eenige overgebleven standpunt, dat als kenkritisch standpunt het eenig houdbare is, n.l. dat noch de physische noch de psychische tegenover het denken zelfstandige rijen zijn.

Voor ik tot de bespreking van IV overga, wil ik eerst aanwijzen, in welke verhouding dit standpunt tot KANT staat.

Men zou bij oppervlakkige kennis van KANT's leer kunnen verwachten, dat KANT's standpunt onder III*a* beschreven is. Immers het is KANT, die aan het düalisme

van denken en aanschouwing vasthoudt, als hij spreekt van „zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis, Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden". (Kritik der reinen Vernunft, uitgave Reclam, blz. 47), die verder zegt „denn ohne Funktionen des Verstandes können allerdings Erscheinungen in der Anschauung gegeben werden" (blz. 107), en verder „Ich verstehe aber unter Synthesis in der allgemeinsten Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuten und ihre Mannichfaltigkeit zu einer Erkenntnis zu begreifen" (blz. 94), en „Das Erste was uns zum Behuf der Erkenntnis aller Gegenstände a priori gegeben sein muss, ist das Mannichfaltige der reinen Anschauung" (blz. 95), alsof er vóór de synthese een veelheid van voorstellingen klaar lag, om door de synthese tot eenheid gebracht te worden en niet veeleer het synthetisch denken eerst bepaaldheid van werkelijkheid geeft en dus niet tot eenheid brengt, wat reeds als veelheid buiten elkaar lag, doch ook die veelheid eerst bepaalt als veelheid tegenover de eenheid.

Doch ook dit betere inzicht vindt men in kiem bij Kant, en meer dan in kiem, al is de volle consequentie van dit standpunt pas te danken aan de Marburger Neo-Kantiaansche school en is in dit opzicht vooral Natorp [1]) te noemen.

In de eerste plaats wordt n.l. Kant niet moe de objectieve geldigheid der kategorieën aan te toonen, als ervaring-mogelijk-makende voorwaarden [2]). Dan zegt hij :

„Es können keine Begriffe dem Inhalte nach analytisch entspringen" (blz. 94), en dus ook niet het begrip „voorstelling", als alle begrippen heeft dit zijn ontstaan dus

---

1) P. Natorp. Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, vooral blz. 38—49.

2) Dit woord *voorwaarde* is een kostelijk woord en drukt nog veel beter uit dan het woord *Bedingung*, hetgeen bedoeld wordt.

te danken aan een synthetische werkzaamheid van het denken; er kan dus geen sprake zijn van zinnelijke voorstellingen als stof, die door het denken te bearbeiden zou zijn en reeds vóór het denken bestonden, verder: „Die Synthesis ist das Erste, worauf wir Acht zu geben haben, wenn wir über den *ersten Ursprung* [1]) unserer Erkenntnis urteilen wollen" (blz. 95) en eindelijk: „Wo der Verstand zuvor nichts verbunden hat, kann er auch nichts auflösen", waar dus het synthetisch denken wordt voorgesteld als datgene, wat aan de analyse voorafgaat en de oorsprong van alle kennis is.

IV. Uit onze kritiek blijkt, dat indien wij veronderstellen, dat of beide rijen of een der rijen een zelfstandige werkelijkheid zijn, het verband, dat er tusschen de beide rijen bestaat onverklaard blijft. Wij zullen dus wel moeten aannemen, dat noch de eene rij, noch de andere een zelfstandige werkelijkheid vormen.

Toen wij veronderstelden, dat een der rijen zelfstandig was, was het onvermijdelijk, aan te nemen, dat de andere rij niet de ware werkelijkheid was. De andere rij werd gedeeltelijk een product van het denken, dat eigenlijk, juist in zooverre het de specifieke eigenschappen van de nieuwe rij tegenover de oude dacht, geen denken was, maar een uitvloeisel van een zekere organisatie. Zoodra men het denken beschrijft als een bewerking van een buiten dat denken klaarliggende realiteit, verliest dat denken immers zijn noodzakelijke, objectieve beteekenis; de werkelijkheid heeft dan aan zichzelf genoeg en kan het denken missen.

Gaan we nu echter onderstellen, dat beide rijen geen buiten het denken aanwezige werkelijkheden zijn, doch dat zij pas werkelijk worden [2]) in het denken en door het denken, dan herkrijgt het denken zijn rechten als algemeen geldige, objectieve waarheid der werkelijkheid

---

1) Ik cursiveer.

2) Dit woord heeft hier logische beteekenis, het duidt geen tijdelijk, doch een logisch proces aan.

en een hoogere werkelijkheid, dan die in het denken zijn beslag krijgt, bestaat niet.

Van uit dit kenkritisch oogpunt, willen wij nu ons probleem nader bezien.

De physische wereld is de wereld der natuurwetenschap, een ruimtelijk-tijdelijke wereld door wetten beheerscht, die in mathematische vorm kunnen uitgedrukt worden. Doch deze wereld is geen geheel gereede. Het natuurwetenschappelijk onderzoek is nog niet afgeloopen. Steeds verder tracht de natuurwetenschap het wezen der dingen te benaderen. Het wezen der dingen, dat is het einddoel, waarnaar de wetenschap streeft, ja zonder die idee van het wezen der dingen, als volledige functie van het denken, ware het streven der natuurwetenschap zinloos en toch zal het wezen der dingen nooit volledig gekend worden, niet omdat het een onkenbare werkelijkheid buiten het denken voorstelt, maar omdat de weg der kennis een oneindig lange weg is, daar het denken zelf synthetisch werkzaam is bij het vormen van nieuwe wetenschap en niet analytisch een eenmaal klare werkelijkheid heeft te ontleden.

Zoo is er reeds heel veel als objectieve kennis, objectieve wettelijkheid, objectieve werkelijkheid, onafhankelijk van menschelijk-subjectieve belevingen, voor den mensch kenbaar geworden en steeds verder gaat hij op dien weg van objectivatie. Hij neemt dus zeer zeker op dien weg een van het standpunt zijner kennis afhankelijk, subjectief standpunt in. Maar dàt hij zich ergens op dien weg bevindt, dat is niet iets subjectiefs, maar ligt in de wettelijkheid van het denken als proces zelf opgesloten. In den loop der tijden zien we den mensch op dien weg voortschrijden, als zoodanig is het een historisch proces, doch in zijn wezen is dit proces zuiver logisch op te vatten en te begrijpen.

Subjectiviteit blijft dus altijd over tegenover de eenmaal vastgestelde objectiviteit. De weg der kennis is dus een weg, die het subjectieve objectivieert, die het psychische physisch maakt. Bezien we dien weg in de

richting van het subjectieve naar het objectieve, dan is de blik gericht op de physische wereld, bezien we den weg terug, dan op de subjectief-psychische verschijnselen. Aan dien weg moeten we noodzakelijk denken een begin en een eind. Het begin is het absoluut subjectieve [1]), waarin nog niets door het denken bepaald is, het einde is het absoluut objectieve, waarin alles bepaaldheid van denken is en deze beide einden bestaan geen van beide op zich zelf als extramenteele werkelijkheden, immers ze hebben pas zin ten opzichte van den weg, die ze verbindt, ten opzichte van het denken als kennisvormend proces.

Het absoluut subjectieve is idee evenals het absoluut objectieve. Beide liggen in het oneindige van den weg der kennis, het eene in de eene, het andere in de andere richting. Spreekt men dus van het psychische, dan bedoelt men een reeds lang door ons overschreden standpunt van den weg der kennis en beschouwt dat in verhouding tot ons tegenwoordig physisch standpunt.

Noch de psychische noch de physische wereld echter zijn twee tegenover elkaar vaststaande, ieder op zich zelf te definieeren werelden, zij bestaan slechts in onderlinge verhouding; beide geven ze meer een richting aan, dan een vast punt op den weg der kennis. Ieder vast punt, ieder standpunt op den weg der kennis kan gerekend worden, zoowel tot het psychische als tot het physisch gebied te behooren; beschouwt men het ten opzichte van een subjectiever standpunt, waaruit het ontstaat door een proces van objectivatie, dan behoort het tot de physische wereld, beschouwt men het vanuit een objectiever standpunt, waaruit het ontstaat door een proces van subjectivatie, dan behoort het tot de psychische wereld [2]).

We zullen een concreet voorbeeld nemen. De kleur

---

1) Niet te verwarren met het absolute subject.

2) „Es gibt nicht bloss (wie SCHOPENHAUER sagt) kein Objekt ohne Subjekt, wobei beide übrigens wesensverschieden, nur eben streng gesetzlich aneinander geknüpft sein könnten; sondern alles Subjektive

rood wordt in de natuurwetenschap geobjectiveerd tot aethertrillingen, op een verder standpunt der wetenschap tot electro-magnetische spanningswisselingen. Zoo behoort dan de gewaarwording *rood* tot de psychologie, doch slechts in verhouding tot de aethertrillingen en deze, een verouderd standpunt van de wetenschap voorstellende, zijn psychologie ten opzichte van de meer ware, meer objectieve, wetenschappelijk juistere theorie van het elektro-magnetisme. Men zal hier kunnen tegenwerpen : de gewaarwording rood is een onmiddellijke zielservaring, het is een gegeven iets, dat niet te definieëren valt, als zoodanig iets absoluuts-psychisch en onafhankelijk van het denken bestaande. Doch dit begrip van het psychische houdt geen stand (al nadert het ook onze idee van het absoluut subjectieve als substraat der werkelijkheid, waarbij nog niets gedacht is). De gewaarwording *rood* is reeds geen onmiddellijke gewaarwording meer, zoodra die gewaarwording van het etiket *rood* is voorzien. Hier heeft het synthetisch denken reeds een zekere rol gespeeld, er is al onder begrip gebracht al tot eenheid samengevat.

Zoodra men eenige bepaaldheid van denken noemt, spreekt de onmiddellijke gewaarwording reeds niet meer (deze is absoluut stom), maar spreekt het denken en hebben wij dus, in zooverre dat denken over de werkelijkheid spreekt, te doen met een standpunt op den weg der kennis, die leidt van het absoluut subjectieve naar het absoluut objectieve. In zekeren zin, ten opzichte van een nog subjectiever standpunt, is de gewaarwording „*rood*" dus een physisch verschijnsel.

Nog door voortgang, noch door teruggang op den weg der kennis zullen wij de ware werkelijkheid vinden. Wij moeten het oog gericht houden op den weg zelf,

---

ist ein Subjektives nur vom Standpunkt des Objektiven irgendwelcher...... Stufe; alle Darstellung des Objektiven is Objektivierung des Subjektiven, alle Darstellung des Subjektiven Subjektivierung eines Objektiven." (PAUL NATORP, Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme).

die tot kennis voert. Dat is het ware kentheoretische standpunt, dat niet meer in eenige ervaring een absoluut zijnde wereld en in aansluiting daaraan, een absoluut zijnde waarheid zoekt, maar den weg der ervaring zelf tot object van onderzoek maakt, en zoo de methode van het wetenschappelijk denken dus blootlegt.

Het zal den lezer eerst eenigszins vreemd voorkomen, de lichtaethertheorie als psychologie beschouwd te zien, dit komt doordat van populair standpunt de scheiding tusschen het psychische en het physische op een andere plaats getrokken wordt, een plaats veel meer naar den subjectieven kant gelegen.

Twee objectivatiemiddelen van het denken ruimtelijkheid en substantiebegrip zijn het vooral, die ons toeschijnen, de groote stap te doen van het psychische naar het physische gebied, terwijl op dit populair standpunt de tijd ook op de psychische verschijnselen van toepassing is. Objectieve tijdsbepaling is echter niet mogelijk zonder ruimtelijke waarneming en de grens, die hier van populair standpunt tusschen het psychische en het physische getrokken wordt is een lang niet vaststaand, zuiver te definieeren standpunt op den weg der kennis. Immers al gauw ziet men in, dat de ruimte ook iets subjectiefs is, zoo ook onze begrippen, ja alles blijkt tenslotte subjectief, immers zielsinhoud en zou dus van eigenlijke objectiviteit geen sprake zijn. Dit standpunt is echter een overgangsstandpunt. Het heft zichzelf op, daar het evenals het materialisme waarheid leert en waarheid loochent. Men heeft echter al terecht begrepen, dat de objectiviteit niet in een extramenteele werkelijkheid te gronden is en er is nu nog maar een stap te doen, om de objectiviteit op zijn ware plaats te herstellen. Het wordt dan duidelijk, dat de objectiviteit zijn eenigen grond kan hebben in onszelf, in zoover wij deel hebben aan het algemeene denken.

Nu ons duidelijk geworden is, hoe het verband psychisch-physisch te denken is willen we duidelijkheidshalve dit verband vergelijken, met het causale werken in de natuur.

De natuurwetenschap objectiveert onze subjectieve indrukken in de richting van het ding op zichzelf, dat onbereikbare, eeuwige idee is, m. a. w. het nog volkomen onbepaalde, of juister het onvolkomen bepaalde van de bewustzijnsgewaarwordingen wordt in het denken bepaald tot bepaalde werkelijkheid in de richting van de volledig bepaalde werkelijkheid, die niet bestaat, maar als noodzakelijke idee werkelijk is. Ik denk hier een verhouding subjectief-objectief, onbepaald-bepaald en treedt in deze leer op tegen de voorstellingswijze, als zou het ding op zichzelf oorzaak zijn van mijn gewaarwordingen. Oorzaak-gevolg en subjectief-objectief geven beide verband aan. Oorzaak en gevolg zijn echter beide in het denken bepaalde dingen, hier bepaalt het eene bepaalde het andere bepaalde. Subject en object zijn niet beide bepaalde dingen. Het subjectieve is namelijk het nog onbepaalde, dat echter bepaalbaar is en in het correspondeerend objectieve zijn bepaaldheid erlangt. Maar nu komen we voor een moeilijkheid. Mag ik nu zeggen, dat het subjectieve het objectieve bepaalt, dat het nog onbepaalde tenslotte datgene is, wat de bepaalde werkelijkheid voortbrengt ? Mij zoo uitdrukkende kom ik in strijd met het principe van voldoenden grond, want onbegrijpelijk is nu, waarom het onbepaalde juist die bijzondere bepaaldheid voortbrengt, die werkelijk is. Ook Natorp drukt zich in dit opzicht onnauwkeurig uit, waar hij zegt : „dass ein gewisser Inhalt, d. h. irgend welche Bestimmtheit hervorgeht aus dem noch in keiner Weise Bestimmten" (blz. 41. Logische Grundlagen). Men moet hier voorzichtig zijn in zijn uitdrukkingen.

De bepaalde werkelijkheid wordt niet bepaald door het onbepaalde, maar het denken, als het de werkelijkheid bepalende proces, denkt die bepaalde werkelijkheid noodzakelijk in verhouding tot het aanvankelijk onbepaalde. *In het denken* bepaalt zich het onbepaalde tot die zekere bepaaldheid, die de werkelijkheid is.

Het verschil tusschen het verband oorzaak-gevolg en subjectief-objectief of psychisch-physisch is nu kort

zóó aan te geven, dat bij het eerste het eene bepaalde volkomen het andere bepaalt, dat er dus sprake is van een functie tusschen volkomen bepaalde factoren (al worden die factoren misschien pas bepaald door de functie), terwijl bij het laatste verband sprake is van het *bepalen zelf* en hoe dit geschiedt; dit nu geschiedt door het denken, aan het aanvankelijk onbepaalde.

De tegenwerping, dat voor den natuuronderzoeker zekere zielsindrukken toch een stellige bepaaldheid hebben, die de waarde van zijn theorie bepalen, houdt geen steek. Immers de natuuronderzoeker doet geen experimenten met subjectieve zielsindrukken, maar met door deels intuïtieve, deels wetenschappelijke werkzaamheid reeds gedeeltelijk geobjectiveerde verschijnselen en poogt die verder te objectiveeren. Het waarnemen van een feit geschiedt door hem altijd in verband met een vooropgezette theorie, om dier geldigheid te onderzoeken, b.v. het waarnemen van een hemellichaam is voor hem geen bloote zielsindruk: het is voor hem een verschijnsel, dat op zekeren tijd, in zekere richting, met zekere intensiteit, enz. moet plaats hebben en wordt dus waargenomen in verband met zijn vooropgezette theorie en andere feiten.

Nog wil ik hier wijzen op het eigenaardige van dit standpunt. Niet worden eerst de physische en psychische rij als twee geheel verschillende rijen gedefiniëerd, zoodat men meent de eene te begrijpen zonder van de andere kennis te nemen en tracht men achteraf de kloof, die men tusschen beide werelden gegraven heeft, te overbruggen, hetgeen natuurlijk niet lukt. Op ons standpunt gaat het om het begrip, om de ware verhouding der beide rijen, eerst in die verhouding krijgen ze beide beteekenis en door die verhouding blijkt dan tevens hun verband als een zuiver logisch verband.

De twee rijen worden hier twee richtingen van beschouwing, er zijn eigenlijk niet twee rijen, doch net zooveel als men zelf wil, evenals een rechte lijn een oneindig aantal punten heeft, doch maar twee richtingen.

Nog niet is het probleem geheel opgelost. Er blijft nog over te verklaren de overeenkomst tusschen het psychische en het physische ondanks de verschillende wetten, die in de twee gebieden heerschen en die wij in den beginne opgesomd hebben. Doch deze moeilijkheid is niet groot. De wetten van associatie en reproductie en de overige psychische wetten zijn te verklaren uit de gecompliceerdheid der menschelijke psyche [1]), verder geobjectiveerd, der menschelijke hersenen. Het zijn geen eenvoudige natuurwetten, maar wetten afhangende van het aanwezig zijn van een gecompliceerde organisatie, terwijl de wetten, die wij natuurwetten noemen, b.v. de mechanische wetten, afhangen van een veel minder ingewikkeld systeem, waarvoor ze gelden. Want ook de mechanische wetten zijn geen elementaire natuurwetten. De absoluut elementaire natuurwet bestaat niet, de wetten, die wij kennen en zullen kennen, zijn altijd wetten, die beschrijven, hoe zeer ingewikkelde machines werken. Zoo is de botsing van twee voorwerpen of moleculen een zeer gecompliceerd gebeuren. Het is de botsing van twee zeer ingewikkelde machines [2]). De wetten van botsing zijn geen elementaire natuurwetten die zeggen hoe het eenvoudige in de natuur zich gedraagt, maar wetten, berustende op de inrichting van de machines. Zoo is het ook met de wetten,

1) Dit is niet in tegenspraak met het vorige. Ik spreek hier van de wettelijkheid van het psychische en gebruik dit woord in de populaire opvatting. Er wordt dus niet mee bedoeld het absoluut subjectieve, doch een standpunt, dat daartegenover het intuïtieve standobjectief is, zonder de objectiviteit van hersenwerkingen bereikt te hebben.

2) Daar we de inrichting dier machines niet kennen, blijft iedere natuurwet onbegrijpelijk. Die inrichting kan echter verder onderzocht worden ter verdieping van onze natuurkennis. Nooit stooten wij hierbij op een elementair natuurgebeuren en overeenkomende hier mee gaat het causaal begrijpen nooit in een logisch begrijpen over. „Wat werkelijk is, is ook redelijk" deze zegswijze van HEGEL, heeft als „te verwerkelijken oordeel" slechts waarheid. Denk hier tot beter begrip de evenredigheid begrip : idee = oordeel : te verwerkelijken oordeel.

die in de psyche een rol spelen. Dat zijn de wetten van de uiterst ingewikkelde machine, die de hersenen zijn [1]), of liever van datgene, (we kunnen het hier het psychische systeem noemen, als men er maar niets absoluuts mee bedoelt en in het oog houdt, dat wij ook hier al op een trap van objectivatie staan) dat verder geobjectiveerd de hersenen zijn. De natuurwetenschap dient dan ook te eeniger tijd de zoogenaamde zielewetten in de hersenen geobjectiveerd aan te toonen.

Tenslotte wil ik nog eenige moeilijkheden en mogelijke tegenwerpingen uit den weg ruimen en wel voornamelijk door eenige consequenties te trekken. Laten we een bepaald psychisch-physisch verband nader beschouwen. We nemen bijvoorbeeld een boom waar. We krijgen van dien boom allerlei gewaarwordingen, tast-, gezichts-, gehoorsgewaarwordingen en deze worden geobjektiveerd tot den boom, die zekere plaats inneemt in ruimte en tijd, waarin zekere werkingen plaatsgrijpen en die een zekere werking naar buiten uitoefent en van buiten ontvangt. Dit is een heel gewoon proces van objectivatie, dat al gedeeltelijk intuïtief volbracht wordt. Maar neem nu een gevoel van vreugde. Dat wordt niet als een boom intuïtief in de ruimte gelocaliseerd, maar is wetenschappelijk toch te localiseeren als zekere hersenwerkingen. De wetenschap immers gaat verder dan de intuïtie en vervolgt den weg der intuïtie, ook atomen worden niet intuïtief gevormd en waargenomen, terwijl ze toch evengoed op den weg der objectivatie liggen als bijvoorbeeld het waarnemen van de kleur *groen*. Maar die hersenwerkingen, correspondeerende met dat vreugdegevoel, zijn, tenminste theoretisch, ook weer waarneembaar. Doch dit is heusch niet iets, dat speciaal eigen is aan een of ander gevoel, dat niet intuïtief in de ruimte geobjectiveerd wordt. De gewaarwording *groen* der bladeren is immers niet alleen te objectiveeren op de

---

1) Op dit standpunt blijve het verschil tusschen „machine" en ,,organisme" onbesproken.

scheikundige werkingen in de hersenen correspondeeren, die een gevolg zijn van het uitzenden van werking door dat groen (bijvoorbeeld lichtstralen) het treffen van mijn zenuwen, het daarlangs voortgeplant worden tot de hersenen, en al die werkingen, de scheikundige werkingen in de hersenen insluit, zijn op andere wijze ook weer waarneembaar. Alles dus wat op de plaats van de hersenen plaats grijpt, waar het bewustzijn zetelt, is op twee wijzen in de ziel aanwezig (tenminste naar mogelijkheid) plaats waar de boom staat, maar daarmee moeten ook als onmiddellijke gewaarwording en als waarneming van dat hersenproces. Ik kan n.l. een hersenproces waarnemen, dat behoort tot een objectivatiegebied van de een of andere waarneming. Dan krijg ik door dat waarnemen weer gewaarwordingen, die als hetzelfde, nl. weer dat hersenproces, te objectiveeeren zijn. Twee geheel verschillende complexen van gewaarwordingen zouden dus in dezelfde ruimtelijke stoffen en werkingen hun objectivatiegebied hebben. Dit is echter in het geheel niet iets vreemds, maar komt bij iedere waarneming voor, immers de vorm van een lichaam kan ons geleerd worden door middel van gezichtsgewaarwordingen, doch ook door tastgewaarwordingen en dat zijn ook geheel verschillende dingen.

Alles wat in het bewustzijn werkzaam is, is op een ruimtelijke werkelijkheid te betrekken, zelfs het denken van de waarheid, in een bepaald individu zich afspelende is ook weer te objectiveeren als hersenwerkingen. Doch dat denken van de waarheid wordt dan niet beschouwd naar zijn innerlijke waarde als waarheidsdenken; er wordt om zoo te zeggen tegen aan gekeken, het is bij die beschouwingswijze een gewaarwording en met iedere andere gewaarwording gelijkwaardig. Zoo ook een bepaald objectivatieproces, dat door mij gedacht wordt. Dat proces, als bloote bewustzijnsvulling gedacht en niet naar zijn redelijke innerlijke waarde beoordeeld is ook weer te objectiveeren in hersenwerkingen. Het proces kan dus secundair als gewaarwording beschouwd worden,

als subjectieve beleving zonder eenige objectieve waarde. Het proces van objectivatie, door mij gedacht, wordt als gewaarwording meegeobjectiveerd in de hersenen. Alles in het bewustzijn is dus gewaarwording, in zooverre men er de waardebepaling van wegdenkt.

Er is echter een andere blik op het menschelijk bewustzijn waarbij het dan gaat om de eeuwige [1]) hetzij algemeen zedelijke, hetzij aesthetische waarden, die daar gelden en allerminst is door onze beschouwingswijze dit geloochend of tenietgedaan. Het ging bij ons slechts om het verband tusschen de psychische en physische zijnswereld, om het bewustzijn als physisch objectiveerbare, subjectieve beleving en in dat verband is het bewustzijn niet anders te zien dan wij het hier hebben aangetoond. Met de eeuwige waarde, die aan de bewustzijnsvulling in ander opzicht eigen is, hebben wij dan niets te maken, het gaat hier slechts om het bloote zijn [2]).

---

1) De redelijke waarde kwam hier in het objectivatieproces reeds eenigszins tot haar recht.

2) Zoo zijn bv. ethisch-objectieve oordeelen ook in verband te denken tot een zekere subjectiviteit, doch waar hier alleen sprake was van het verband tusschen de psychische en physische verschijn selen, komt deze verhouding geheel niet in aanmerking.

HEDENDAAGSCHE WIJSBEGEERTE:

STANDPUNTEN EN STROOMINGEN.

I.

ROBERT MAYER EN ZIJN STRIJD OM HET WOORD KRACHT.

I.

Zeker had nooit de natuurleer zoo begaafd en tevens zoo zwak geschoold een dienaar als JULIUS ROBERT MAYER. Een der schoonste geheimen onthulde zich aan den uitverkorene, en deze, verbijsterd was hij er nimmer door, doch integendeel zoo overtuigd van den aanvang af, dat hij geen oogenblik twijfelde of *hij* wel de man was om de openbaring door de mannen van een vak, niet het zijne, te doen aannemen, doch al aanstonds aan den arbeid toog, en de natuurkunde naar zijn idee omwerken wou, terwijl hij ze maar zeer onvolkomen kende, de natuurkunde, en ook in zijn besten tijd ketterijen beging, die een schooljongen op een examen het leven zouden kosten [1]).

Een wonderbaar feest moet het geweest zijn, dat zich in 1840 daar in het verre Oosten op de reede van Soerabaya in het hoofd van den jongen bezielde afspeelde. Een feest van gedachten, juiste en dwaze, in wilde vlucht en met luid geroep dooreen warrelend, maar allen tegader toch onder de leiding van enkele tooverwoorden.

Kracht, behoud, omzetting, gelijkheid — dat waren zeker wel de voornaamsten dier woorden, en geen oogenblik kwelde hem toen nog het besef van een misverstand tusschen hem en de wereld over zijn meest geliefde woord, het woord *kracht*, maar hij kon zijn feest ongestoord genieten en reeds droomen van den grooten roem, waarnaar hij steeds zoo begeerig bleef, want ook toen al zal de overtuiging van de schitterende waarde der vondst hem al wel vervuld hebben [2]).

Wij weten er niet genoeg van, van dat tropische gedachtenfeest, maar tot eenig gissen geeft ons de niet veel later geschreven verhandeling voor Poggendorff het recht en wij kunnen begrijpen wat wilde roes er moet gegaan zijn door het hoofd van hem, die niets minder dan de wet van het behoud van arbeidsvermogen besefte, doch het arbeidsvermogen *kracht* noemde en dan tegelijk zijn wet wou vastknoopen aan de hoeveelheid beweging en het *parallelogram* van beweging [3]).

Niet vaak kwam een ontdekker zoo slecht beslagen op het ijs, maar zelden ook maar zal iemand met zoo'n slecht beslag de hindernissen zoo prachtig vermeden hebben of overgesprongen, en dat bijna geheel uit eigen beleid. Men mag het een zéér korten tijd noemen, den tijd waarin hij zich heeft weten te leeren, dat niet de snelheid van een lichaam, doch het *kwadraat* der snelheid de grootheid was, die hem aanging, en al schijnt hij bij de afleiding van zijn schoone kosmische formule, over den val van lichamen in de hemelruimte, als door een wonder aan een noodlottige fout ontsnapt te zijn, zonder den steun der ingeving, had hij dat wonder wellicht nimmer genoten [4]).

II.

Waarlijk, Mayer werd groot, niet door zijn geleerdheid, maar door het geloof in de deugd zijner ingeving. Niet eenmaal, zegt men tegenwoordig, niet eenmaal heeft hij de helroode kleur van het aderlijk bloed goed verstaan,

het feit, dat de ingeving hem inblies [5]), maar het schonk hem dan toch de ingeving of maakte ze wakker, en van dat oogenblik was MAYER de man van zijn wet, en hij hing ze aan door alles heen en kon maar niet goed begrijpen, hoe anderen er aan twijfelden. Voor hem was zij zoo duidelijk en uit de meest tastbare feiten sprekend, dat hij een enkele verwijzing naar die feiten en een paar klinkende spreuken voldoende betoog achtte en niet inzag waarom hij met veel woorden moest toelichten, hoe zijn idee in die feiten tot uitdrukking kwam [6]). Zag men het dan niet dadelijk, dat een opgeheven lichaam *kracht* is, en moet men er dan waarlijk bij zeggen, hoe, wat in dit geval *kracht* moet heeten, eigenlijk een product is van een hoogte en een gewicht, en is het al niet een groote tegemoetkoming als men ten minste van een produkt van *massa* en hoogte spreekt [7]) ? En als men beweging de oorzaak van warmte noemt, zijn er dan waarlijk menschen, die u niet begrijpen en vragen welke beweging dan toch in warmte overgaat, daar toch voor hen de waargenomen beweging beweging is en geen warmte, en dus niet verdween en in warmte overging [8]). Is het ook al weer niet duidelijk genoeg om te zeggen, dat bij een locomotief de brandende kolen warmte geven, die warmte de beweging aan de machine schenkt, en die beweging weer als warmte terugkomt aan de assen der raderen ? Wat zijn dat voor menschen, voor wie men de feiten zoo haarfijn uiteen halen moet eer zij er iets van begrijpen ? Hebben zij dan nooit gehoord dat niets uit niets ontstaan kan, en het gevolg aan de oorzaak gelijkwaardig moet zijn [9]) ? En wat heeft men nu nog meer noodig dan een beetje nuchtere waarneming om uit te maken welk gevolg bij welke oorzaak behoort ? Het is wel waar dat in de natuurkunde slechte gewoonten heerschen en het uit den booze is om de *zwaarte* der lichamen als de oorzaak van hun val te beschouwen en van *zwaartekracht* te spreken, maar als men daar nu eenmaal op gewezen heeft, is de zaak dan niet voor goed duidelijk en uitgemaakt ? Het gaat toch niet boven

gewoon menschenverstand om in te zien dat *kracht* en *eigenschap* twee zeer verschillende dingen zijn [10]).

Zóó, kunnen wij ons voorstellen, zóó zal MAYER menigmaal gedacht hebben, levend als hij leefde bij het licht van zijn ingeving en niet begrijpend dat dit licht niet voor een ieder even duidelijk straalde.

III.

Ook in zijn onstuimig verlangen naar erkenning mag men in MAYER den ongeschoolde zien.

Zijn eerste gedrukte verhandeling was toch maar een kleinigheidje van acht bladzijden in een zeker belangrijk, maar niet in 't bijzonder *natuurkundig* tijdschrift: de Annalen der Chemie und Pharmacie [11]). Wel is waar had de beroemde redakteur van het tijdschrift, niemand minder dan LIEBIG, zijn instemming betuigd, maar MAYER kende de kaart van samenleving en wetenschap toch al zeer slecht, toen hij van zulk een verhandeling dadelijk grooten opgang verwachtte. En daarbij: tot de schoolgeleerdheid richtte hij zich, maar zijn verhandeling moest de school afschrikken of onverschillig laten in wat zij bij een eerste inzage van het stukje verstaan kon, en daardoor moest onbegrepen blijven wat niet terstond begrepen werd, terwijl het oordeel *abracadabra!* toch wel bij menigen lezer te vreezen stond [12]). Die eerste kleine verhandeling moest bij eerste inzage den indruk maken het werk te zijn van een man, die uit abstrakties feiten, uit metafysika natuurkunde maken wou en zelfs met dat voornemen zeer ingenomen was en niet zonder den lust om met latijnsche spreuken te geuren. De schrijver moest wel een man lijken, die de gevreesde natuurfilosofie naliep, die er weinig van hield om een verschijnsel in bijzonderheden te ontleden, en nog minder om met eigen proeven zijn beweringen toe te lichten en te staven [13]).

Dat alles had MAYER zelf kunnen begrijpen, als hij ook maar weinig in de school thuis was geweest, en een

paar jaar later zal hij misschien wel eens gebloosd hebben over zijn eersteling, maar die eersteling was er nauwelijks of wij zien Mayer uitkijken naar blijken van opgang. En zijn latere werken, — zij zijn weinige in aantal en in omvang bescheiden, — hij publiceerde ze niet eenmaal in een tijdschrift, doch als brochures bij een uitgever in zijn woonplaats [14]), wellicht niet eenmaal een uitgever met veel betrekkingen, en ook nu kwam hij weer met zijn metaphysika aanzetten; zijn belangrijkste formules, hij gaf er niet eenmaal een afleiding van [15]); hij was geen man van het vak en toch wilde hij maar niet berusten bij gebrek aan erkenning, ja zelfs tot wanhopig wordens toe trok hij zich dat gebrek aan. ...

O! deze dienaar der natuurkunde genoot veel van de hoogste weelde, maar het eischte ook veel van hem, dat hij juist als ongeschoolde zulk een dienaar zijn moest [16]).

IV.

Een ongeschoolde dienaar dus, maar vergeet het vooral niet, een begenadigd dienaar, een die zelfs in zijn onvoldragen eerste verhandeling al geweldige dingen uitsprak en met groot besef verkondigde. Dat, in onze woorden gesproken, energie van plaats wordt omgezet in energie van beweging, was wel is waar reeds een verovering van de school, maar Mayer vond ze toch zelf weer uit, die groote stelling [17]), en het staat er toch maar, dat beweging overgaat in warmte en wel naar een in door cijfers vastgelegde verhouding, en die verhouding is er niet alleen in geëischt, doch de cijfers zelf werden genoemd en met een behoorlijke redeneering afgeleid, al was een der gegevens waarop Mayer zich beriep, niet in orde [18]). Die kleine en onvolkomen verhandeling bewijst dan toch maar onwederlegbaar Mayer's recht op de ontdekking en de berekening van het beroemde *mechanische aequivalent van de warmte*, en de

grondgedachte, de omzetting van datgene wat thans *energievormen* heet, zij wordt dan toch maar uitgesproken, en geen ander dan een zeer bevoorrechte wijst zulke daden aan.

Dat al is van de eerste verhandeling te zeggen, en de lateren voeren nog veel groots aan met verovering van alle gewesten der natuurwetenschap voor de geweldige gedachte. Want de werktuigkunde en de warmte niet alleen, maar de elektriciteit en het magnetisme en de scheikunde, en de levende natuur zoowel als de doode moeten de macht dier idee aantoonen, en later nog gaat zij heerschen over de beweging der aarde en de verschijnselen des hemels zelfs. In enkele jaren, acht ten hoogste, heeft MAYER dat alles veroverd en zoo hij daarna niet veel meer verrichtte, een wonderlijk begaafde alleen kan zooveel doen, en zoo dit alles het werk was van een weinig geschoold man, het wonder groeit er nog door [19]).

Hij heeft naar roem gehaakt, deze begaafde, en na veel miskenning hem ook gekregen. Bitter was de miskenning vaak, en veel moest hij strijden om het zijne hem toegekend te zien, maar naast dat bittere zijn er toch ook wel goede oogenblikken geweest, lijkt het, en wellicht geen beter dan toen een der grootsten der school en zelfs van de hoogste school, niemand minder dan ROBERT CLAUSIUS, met voornamen eenvoud, zonder een woord van verwijt over het onvolkomene, aan dien wilden bijlooper, aan dien ongeschoolden geneesheer van Heilbronn, volop schonk — wat hem volop toekwam [20]).

V.

MAYER kreeg wat hem toekwam, maar niet zooveel als hij zelf verlangde. Op een zekere manier heeft de school zich gewroken, of liever, het huldebetoon heeft haar niet belet om in één ding, dat den gehuldigde zeer ter harte ging, hem zijn zin niet te geven en haar

eigen belang boven zijn lievelingswensch te stellen.

Voor MAYER was zijn ingeving gebonden aan een *woord*, het woord *kracht*, en de bezieling van zijn idee ging samen met een verheerlijking van dat woord. Wel lijkt het of hij het bijwijlen op den achtergrond hield [21]), wellicht om een misverstand te ontgaan dat hij zelf niet voorbijzien kon, maar het zal hem aan het hart gegaan zijn om dat heerlijke woord te verbergen, en toen hij eens aanleiding vond om geheel naar zijn gemoed te spreken, gaf hij een overtuigde verdediging van zijn woord, een verdediging, schitterend van inleiding te noemen ook door hem, die het lijf van het pleidooi niet aanvaardt, en nog altijd aanleiding om over het woord *kracht* en de begrippen die er mee verbonden worden — want meer dan één begrip gaat er mee samen — om over die begrippen ernstig na te denken [22]).

Het woord kracht, aldus begint MAYER, heeft in de wetenschap *twee* beteekenissen :

ten eerste : die van een druk, een trek, een streven naar verandering van den toestand van beweging of rust : *doode kracht* ;

ten tweede : van het produkt van druk met werkingsruimte, of ook het (heele of halve) produkt van de massa met het kwadraat der snelheid : *levende kracht*.

Vat men deze twee in één begrip samen, dan komt er iets hols, iets ledigs, en dat is geen wonder, want het is nu eenmaal niet mogelijk twee zoo sterk verschillende zaken met één definitie te vereenigen tot één begrip. Druk, doode kracht is nu eenmaal een *abstractum*, en levende kracht iets *concreets*. Zij hooren niet onder één dak thuis. Men moet òf het woord kracht geheel vermijden, òf het voor een der twee uitsluitend gebruiken. In het laatste geval moet men kiezen, en *hoe* zal men dat doen [23]) ?

Deze inleiding mag een voortreffelijke heeten, en ik wijs in het bijzonder op twee punten : op de onpartijdigheid en op het belangrijke besef dat de Newtonische kracht een *abstractum* is.

Bij het onderzoek naar de juiste keuze, gelukt het echter MAYER niet zoo onpartijdig te zijn ; zijn eigen voorkeur drukt te zwaar op zijn redeneering, al zegt hij ook hier menigmaal belangrijke dingen. Natuurlijk is er geen sprake van oneerlijkheid, maar het gelukt hem niet zich van de hem aangeboren voorkeur los te maken, en wat hij tegen de veroordeelde opvatting in te brengen heeft, moet aan de meeste lezers wel onbillijk en zelfs vaak kinderachtig schijnen.

En onhistorisch waarschijnlijk ook. Want het zal wel niet waar zijn, dat NEWTON zijn krachtbegrip afleidde door ontleding van wat wij nu *energie* noemen : voor NEWTON was zijn kracht (*vis*) wel degelijk een eerste, en onmiddellijk gegeven, even als voor MAYER de energie dat was. Maar MAYER heeft de Definitiones van de *Principia Mathematica*, naar het schijnt, nooit onbevangen kunnen beoordeelen, en er deels te veel zijn eigen voorkeur, deels te veel zijn eigen afkeer in gezien [24]), en in zijn verdere beschouwingen vindt men vaak iets diergelijks terug.

MAYER beweert, dat NEWTON's begrip niet zonder hoogere wiskunde kan gehanteerd worden, want de versnelling is eigenlijk een differentiaalquotient, en eigenlijk is het knoeien om de valbeweging aan de jeugd als een eenparig versnelde voor te stellen.

Het laatste bezwaar lijkt gezocht. Niemand noemt de valbeweging *streng* eenparig versneld, maar met groote benadering stelt men ze zoo voor kleine valhoogten, en voor die kleine valhoogten mag men dan ook de kracht met groote benadering als een voorbeeld van een constante kracht beschouwen. Dat men zoo doende het denken der jeugd bederven zou, is een vooringenomen bewering. Even vooringenomen lijkt het eerste, natuurlijk in strengen zin volkomen geldige bezwaar, dat bij den val op ieder punt van den baan niet alleen de hoogte boven de aarde maar ook de kracht zelf een andere is, en men dus zonder hoogere wiskunde het produkt van kracht en hoogte niet vinden kan ; even vooringenomen,

want alweer, niets is er tegen om het begrip *constante kracht* bij den val van geringe hoogte met groote benadering vertegenwoordigd te zien en NEWTON zelf heeft zeker niet ontkend dat deze benadering maar een benadering was [25]. Maar voor MAYER is zulk een benadering nu eenmaal een heiligschennende mishandeling, omdat *zijn* woord kracht nu eenmaal in de natuur volkomen gave vertegenwoordigers vereischt.

Sterker schijnt hij te staan, wanneer hij wijst op de door de praktijk gevormde en dus wel noodige uitdrukkingen *arbeidskracht, paardekracht,* en als hij zijn opvatting in het gangbare woordgebruik van het leekenleven terug vindt en in kracht iets ziet, *dat verbruikt wordt,* heeft hij zeker *ten deele* gelijk, en dit is niet te verwonderen, want de zelfde dubbelzinnigheid die in de wetenschap van zijn tijd bestond, heerschte en heerscht nog in het leekendenken ; wij moeten hem dus het recht geven naar zijn eigen taalgevoel een keuze te doen, doch ons zelf ook recht van kiezen toekennen, en de meerderheid doen beslissen — zooals zij dan ook gedaan heeft, tegen MAYER's uitspraak in [26]).

VI.

Zeker heeft MAYER zijn eigen zaak geschaad, door zoo duidelijk te toonen dat hij die der anderen niet eenmaal altijd begrijpen kon. In de door hem aangehaalde woorden van PFAFF is zeker wel van dat gevaarlijke vage, waartegen MAYER terecht opkwam, maar ook het goede ervan werd door hem bestreden, wijl hij niet begreep wat PFAFF er mee zeggen wou [27]).

En ook zijn verzet tegen de zwaarte als kracht en de uitdrukking zwaartekracht moest wel een kinderachtige opstrijderij schijnen [28]). Tegen den naam zwaartekracht als naam voor een kracht, die aan de wegende lichamen de eigenschap zwaarte geeft, is niets in te brengen : toch ziet MAYER er den booze in. En wie er lang over praten wil of de zwaarte een kracht dan wel een eigen-

schap heeten moet, komt onder verdenking van spreken boven denken en doen te stellen. Natuurlijk was bij Mayer de zaak weer deze, dat kracht iets moet zijn *dat verbruikt wordt*, en zag hij voorbij, hoe ook het leekendenken de dubbelzinnigheid heeft, waarop hij in zijn inleiding zoo terecht den strengen vinger leî. Want om die inleiding moet men den strijd een schitterende blijven noemen.

Al dadelijk, Mayer vervalt niet in een zelfs door geoefende denkers niet altijd vermeden fout, en noemt niet het *begrip*, doch het *woord* kracht dubbelzinnig [29]). Een woord toch kan meer dan één begrip aanwijzen, maar een begrip, ook al bevat het verscheiden onderbegrippen, krijgt daardoor geen veelheid van zin. En daarbij : met volkomen helderheid zijn de twee beteekenissen genoemd, waarom het gaat, en is het geweldige verschil in korte omschrijving scherp uitgedrukt. Treffend is ook de opmerking, die het een wanhopig werk noemt om twee zulke uiteenloopende zaken in één bepaling te willen samenvatten, en tot in het merg van het vraagstuk gaat de bewering over het abstrakte van de Newtonische, het meer concrete van de Mayersche kracht, tot in het merg, al mag men wellicht ook in de energie iets aan het abstracte niet geheel vreemds zien.

Men meene niet dat Mayer zich deze zaken van den aanvang af bewust is geweest. Zijn eerste opstel, de onvoldragen verhandeling van 1842, toont nog geen spoor van dit besef, al verzet zij zich tegen de *zwaarte* als kracht.

Mayer heeft jaren noodig gehad om de school op dit punt te leeren verstaan ; hij heeft zich op de mechanika beroepen voor hij goed wist wat dit vak te vertellen heeft, en al ziet hij reeds in '45 dat de mechanika den druk een kracht noemde, hij is nog dan niet zoover om dit als iets anders dan als geleerde onnatuur te beschouwen, die de ware verhoudingen verknoeit, terwijl slechts aan *zijn* woord kracht het ware ding kracht gehecht is [30]).

Men meene ook niet, dat de dubbelzinnigheid zoo ge-

maklijk te doorzien is voor hem aan wien niet door de opvoeding zijner jeugd de begrippen *kracht* en *energie* als twee sterk verschillende zaken werden tastbaar gemaakt, en wien het bedrijf van zijn later leven er niet vaak op wees. Althans, zóó zal men het wel moeten verklaren dat zulk een bekwaam denker als ALOYSIUS RIEHL tegenover de dubbelzinnigheid een zonderlinge figuur maakt, en zelfs niet door MAYER's heldere uiteenzetting in de verhandeling van '51 gered werd [31]). In het aan MAYER gewijde hoofdstuk van zijn beroemd werk (geschreven toen de termen arbeidsvermogen en energie reeds lang in zwang waren en ook aan RIEHL zelf niet onbekend), waarin hij zeer terecht MAYER grooten lof geeft, springt hij over van NEWTON op MAYER en dan weer van MAYER op NEWTON, zonder, naar het schijnt, goed te merken welk een sprong hij telkens maakt, en zich helder voor den geest te halen, dat hij met twee zeer verschillende begrippen te doen heeft. Er moet wel iets in ons de verwarring bevorderen, en al beweert MAYER zeker terecht, dat men de twee begrippen niet zonder geknoei in één bepaling wringen kan, in het leekendenken huist zeker een duistere redeneering, waaraan NEWTON zoowel als MAYER hun begrip kunnen vast knoopen.

NEWTON's *Definitiones*, het werd reeds gezegd, MAYER heeft ze zeker niet goed verstaan. Leest men ze aandachtig achtereen, men moet toch wel gelooven, dat voor NEWTON een kracht (*vis*), druk, aantrekking enz. wel degelijk een ware fysische oorzaak was, een *voorwerp*, zoo goed als later voor MAYER *zijn* kracht dat was. NEWTON had HUME nog niet achter zich, en was zelfs niet zoover in kritiek als zijn leerling KEILL en als BERKELEY [32]). Doch dàt had hij zelf reeds ingezien, dat in verbijzonderingen van de kracht, als aantrekking, aandrang, streven (attractio, impulsus, propensio) de menschelijke verbeelding ingreep, en als hij zich toch van die uitdrukkingen bediende, wilde hij er geen verklarenden zin aan hechten, doch ze in de wetenschap

alleen waardeeren, voor zoover zij een wiskunstige formuleering toelieten. Dit, meen ik, moet men verstaan uit zijn bewering: *deze krachten* (*attractie, impulsie, propensie*) *beschouw ik niet fysisch, doch enkel wiskunstig*", en op de gefantaseerde verbijzonderingen van de centrale kracht, niet op het begrip centrale kracht zelve slaat dus deze uiting, waarin MAYER het begrip zelve verworpen meende te zien [33]).

Ook bleef het MAYER verborgen, dat de wetenschap zich met NEWTON's begrip kracht zeer goed weet te redden. Ook als men er niets anders van zeggen mag, vindt toch zeker alles wat over krachten beweerd wordt, een concrete toepassing vindt in de bewegingsleer (voor de statika verbiedt MAYER zelf het niet) en alle krachtleer kan geacht worden een vertaling te zijn van de bewegingsleer met dit voordeel, dat zij eenheid brengt tusschen statika en bewegingsleer en voor vele menschen zeer goed te volgen is, juist wijl zij beroep doet op dat wel duistere maar toch haast bij ieder aanwezige gevoel, waarvan de al te grove uitwassen door NEWTON zelf reeds veroordeeld werden.

Maar dit alles neemt niet weg, dat MAYER zeer terecht wees op het abstracte der Newtonische kracht en met volle recht zijn eigen krachtsbegrip concreter noemde; dat hij dus ook met volle recht tegen de Newtonische kracht als ware zij een voorwerp, een aanschouwing, een ware fysische oorzaak, te velde trok en er verklarende waarde aan ontzei. MAYER's opmerking raakt het beginsel der zaak in het leven, en heeft nog altijd groote waarde [34]).

VIII.

Als een ijzeren bolletje aan een draad hangt en men met een magneet er dicht bij komt, ziet men het bolletje uitwijken. En wij zien dat niet éens, doch tallooze malen, zoo wij willen, en tallooze malen dus kunnen wij ons overtuigen dat die ruimtelijke verhouding tusschen de

magneet en het bolletje door een andere ruimtelijke verhouding gevolgd wordt. De magneet trekt het ijzer tot zich, — dit zal wel de beschrijving van het verschijnsel zijn, die een ieder het eerst op de lippen komt, en wie over deze verbeelding heen is, zal toch wel zeggen ; er werkt een *kracht* op het bolletje, die het naar den magneet heen duwt of dringt. En al zou Mayer zelf wellicht zich nooit zoo hebben uitgelaten, de school deed het wel, en ook de wetenschap der beginnelingen zegt : er werkt een kracht op het bolletje.

Wat bedoelt men met die woorden ?

Vooreerst : een zeker feit *beschrijven* ; en wel het feit, dat altijd wanneer het bolletje in de bedoelde verhouding tot de magneet wordt gebracht, de uitwijking is waar te nemen, en men ook bij herhaling van die verhouding in de toekomst de uitwijking verwacht ; tot zoover is de uitdrukking aan geen ander bezwaar onderworpen dan dat zij met een omweg werkt en zich niet aan de meest nabij liggende woorden houdt. Maar men blijft bij die pragmatistische opvatting niet staan, daar men in de magneet de *oorzaak* van het uitwijken aanneemt, en hier doet men een grooten sprong.

Vooreerst legt men een bepaalden nadruk op den magneet. Want eigenlijk moest men zeggen dat *een zeker geheel* van verhoudingen gevolgd wordt door een *ander geheel*. Alle deelen toch van het geheel behooren samen en nu heeft men wel zijn grond om *een moment* van dat geheel te benadrukken, doch feit is dat men een zeker moment benadrukt en de andere verwaarloost. De magneet wordt opgevat als *de* oorzaak en verder als de eenige gewaardeerd, tenzij het gewenscht blijkt ook aan andere deelen van het geheel een bijzondere beteekenis in het verschijnsel toe te kennen.

Doch dit is het voornaamste nog niet ten deze. Want het voornaamste is, dat men denkt wijzer te worden dan men was door te zeggen : de magneet is de oorzaak van het uitwijken ; dat men zelfs door die woorden het verschijnsel van het uitwijken *verklaard* acht en dit

zelfbedrog versterkt door de oorzaak met anthropomorphe verbeeldingen en analogiën in schijn tot een aanschouwing te verheffen.

Een zelfbedrog, ja, want men is niets verder, als men in plaats van te zeggen : een zeker stelsel van verhoudingen A wordt altijd en noodwendig gevolgd door een ander stelsel van verhoudingen B, terwijl in A een zeker moment *X* ten deze den nadruk heeft en in B een zeker moment Y", zoo men in plaats van dat alles zegt : „*X* is de oorzaak van Y", want men doet dan niets dan de definitie van oorzaak even ophalen, en op de vraag; „waarom moet en zal *X* op Y volgen", antwoordt men wel beschouwd niets anders dan : „omdat *X* op Y volgen zal en moet". Men bedriegt zich met een tautologie, die door een zekere zeggingswijze verborgen wordt.

Laat ons dadelijk erkennen dat vele menschen al gauw iets beters willen, en juist het geval van den magneet heeft al vroeg doen verlangen naar opheffing der tautologie. Wie in *X* de oorzaak van Y erkent, kan de hoop hebben dat bij nader onderzoek het geheel A rijker aan aanschouwingsdeelen worden zal dan de waarneming eerst toont, en zoolang de waarneming die deelen nog niet geeft, ze althans met zijn verbeelding aanbrengen. Reeds EMPEDOKLES vulde de omgeving van den magneet met stroomingen van stofdeeltjes en al mag men deze of andere pogingen minder geslaagd achten, zij bewijzen althans het verlangen naar een ware verklaring, door het aanvullen in de verbeelding van het waargenomen aanschouwingsgeheel met momenten die wellicht, vroeger of later tot waarneming zullen geraken. Men kan dus het spreken van kracht altijd beschouwen als een *waarschuwing*, dat den waarnemer de taak wacht naar verrijking van het aanschouwingsgeheel te streven.

Doch zoo gaat het niet bij allen en ook bij de besten niet altijd toe. In de uitspraak : „*X* oefent een kracht uit op Y", wordt maar al te zeer op zich zelf een *verklaring* gezien, en dan heerscht er zelfbedrog zonder verzachting.

Maar het zelfbedrog gaat nog verder. De oorzaak, de kracht wordt tot een *ervaringsding* verheven, waar men het altijd bij ervaringen te pas kan brengen zonder hun beschrijving te bederven. En wijl de voorstelling kracht bij gevallen van aanschouwing wordt te pas gebracht, gaat men meenen dat de kracht zelf niet enkel een *denking* doch ook een *aanschouwing* is ; men heeft er een *voorwerp* van gemaakt, het abstracte tot iets concreets verheven en de bouw van de *qualitas occulta* is volbracht. Van een tautologie is niet enkel een verklaring, er is een natuurding van gemaakt [35]).

Laat ons echter ook hier in de *bruikbaarheid* van het begrip kracht eenige en zelfs veel verschooning zoeken en er om denken, dat niet enkel bij verschijnsels van *beweging*, doch ook bij die van *rust* het begrip nuttig is om ervaringen tot een stelsel en zelfs tot één stelsel met de verschijnsels van beweging te brengen.

VIII.

Evenwichtsverschijnsels toch, of wat men zoo noemt, zijn voor de waarneming verschijnsels van rust, met uitzondering van het geval der eenparige rechtlijnige beweging, en laat ons zulk een rustgeval eens beschouwen.

Een steen ligt stil op een tafel, en dien toestand nemen wij waar. Doch wij zijn daarmee niet tevree en zeggen : de steen *drukt* op de tafel, oefent een druk uit en met tal van ervaringen verdedigen wij die uitspraak. Maar wat bedoelen wij er eigenlijk mee ? Dit, dat de steen vallen zal, als er geen tafel onder is : het is dus een *mogelijk* en onder omstandigheden *te verwachten* bewegingsverschijnsel, dat door het inroepen van het begrip druk wordt aangeduid. Maar dit eene inroepen maakt een ander onvermijdelijk. Als de tafel het beletsel is tegen het intreden van het te verwachten verschijnsel, dan moet ook dit moment door een drukbegrip worden uitgedrukt en die druk moet tegengesteld en gelijk zijn aan den valdruk, en zie hier hoe een geval

van *rust* met behulp van de voorstelling kracht als een geval van *evenwicht* wordt opgevat en met de bewegingsverschijnselen onder één hoofd gebracht. MAYER vergist zich dus, als hij de drukkracht, de Newtonsche kracht, wel in de statika, maar niet in de dynamika wil toelaten. Men kan de statika bepalen als de leer van de volkomen onderlinge opheffing van bewegingsoorzaken, en de dynamika als de leer van de onvolkomen opheffing, maar beiden kunnen zij met het zelfde Newtonische krachtbegrip tot systematizeering komen [36]).

Maar over blijft dat het begrip kracht een denking is zonder een vertegenwoordiger in de aanschouwing, dat het geen *voorwerp* is in de natuur, dat het geen andere dan een tautologische schijnverklaring geeft, en dit heeft MAYER goed ingezien, al was *hij* niet de man — hij die nu eenmaal groot was door het inzicht dat een kracht iets is van concreten aard en dat opgebruikt wordt — al was hij nu eenmaal niet de man om de pragmatistische beteekenis van het Newtonische krachtbegrip voldoende te erkennen.

Laat ons nu MAYER's krachtbegrip nagaan en om verwarring te voorkomen, schoon tegen den wensch van den grooten man in, zoo noodig van energie spreken. Een steen hangt aan een draad tien meter boven den grond en weegt twee kilo. De draad scheurt en de steen valt, steeds sneller tot hij met een bepaalde snelheid den bodem raakt, en in rust komt. Wat is hier nu oorzaak en wat gevolg? Niet het breken van den draad is oorzaak in den waren zin des woords, het zou enkel de *aanleiding* tot het vallen kunnen zijn. De twee feiten die als oorzaak en gevolg zich verhouden zijn: het hoog zijn van den steen en de valbeweging van den steen. Gewichtsopheffing is oorzaak van beweging en dus beweging gevolg van gewichtsopheffing; het ruimtelijk verschil van wegende voorwerpen is een kracht en daar die kracht den val der lichamen bewerkt, kan men ze *valkracht* noemen: zoo zijn MAYER's eigen woorden [37]).

Het is duidelijk dat MAYER met deze aanwijzingen

een geweldig voordeel wint boven het gebruik van het Newtonische krachtbegrip. De twee zaken, die hij aaneen bindt als kracht en uiting van de kracht, als oorzaak en gevolg, zijn beide uit aanschouwelijkheden opgebouwd. De oorzaak vereenigt een gewicht met een afstand, het gevolg is beweging, dus uit lengte en tijdsverloop (en massa) samengesteld [37]) ; alle factoren zijn waarneembaar en als men van verklaren spreken wil, bezondigt men zich nu niet aan een tautologie, want het verklaren is nu het aangeven van den grond voor een verschijnsel in een ander, met beroep op het geregeld optreden van de opvolging.

Men neemt hier MAYER's daad in haar beginsel en op het zuiverst en eenvoudigst. MAYER zelf beriep zich niet alleen op de ervaring, doch ook op een apriorische gedachte, op de kwantitatieve gelijkheid van oorzaak en gevolg, maar in de eerste plaats verdient het de aandacht, dat hij afrekende met de *qualitas occulta* en zijn fysisch denken alleen op aanschouwlijkheden richten wilde, en die groote deugd dringt reeds uit het nu gezegde naar voren [38]).

Doch het is hier de plaats om iets meer te zeggen van de wiskundige verhouding van MAYER's kracht tot die van NEWTON, en men kiest als voorbeeld de *valkracht* van den eersten naast het *gewicht* van den tweeden, beide in de naaste omgeving der aarde ze beschouwend.

Voor een lichaam, hetzij het één meter boven de aarde is dan wel honderd, is NEWTON's kracht (met groote benadering) de zelfde, want zij is niets anders dan het *gewicht*. Voor MAYER echter is in het tweede geval de valkracht honderd maal grooter dan in het eerste, want zij wordt gemeten door het produkt van het gewicht met de hoogte, waarop het lichaam is.

Klaarblijkelijk zijn NEWTON's kracht en die van MAYER dus door en door verschillend. En als het lichaam, na den val, aan de oppervlakte der aarde komt, is NEWTON's kracht nog altijd de zelfde, maar die van MAYER

raakte op, of althans ging over in iets anders, dat nu in verband staat tot de *snelheid*. De valkracht verdween, maar er voor in de plaats kwam *de levende kracht*, die volgens de mechanika wordt gemeten met het halve produkt van massa en het kwadraat der snelheid, en alleen ook bij die maat aan de valkracht gelijk te stellen is.

Doch bij die gelijkstelling lette men op één ding. Als de mechanika zegt : de valkracht is gelijk aan de levende kracht, bedoelt zij in de eerste plaats niets anders dan wat men met schoolsche uitvoerigheid uitdrukken moet als volgt : het aantal eenheden, opgeleverd door het vermenigvuldigen van gewicht met hoogte (ieder in behoorlijke eenheden uitgedrukt), is even groot als het aantal eenheden voorgesteld in het halve produkt van massa en snelheidskwadraat, ieder ook weer in behoorlijke eenheden uitgedrukt. De gelijkheid is er een van twee *getallen* allereerst, en het getal links vertegenwoordigt een zeker aantal eenheden *valkracht*, het getal rechts een even groot aantal eenheden *levende kracht*, maar dat valkracht en levende kracht één en het zelfde ding zijn, wordt door de getallengelijkheid niet bewezen.

Maar MAYER gaat verder, want voor hem zijn valkracht en levende kracht *in het wezen der zaak* één en het zelfde ding, allebei *kracht* in *zijn* taal, *energie* of *arbeidsvermogen* in de onze en de natuurkunde van onzen tijd pleegt hem hierin te volgen [39]).

Vragen wij nu, waarom MAYER met zijn voordeel op NEWTON, met zijn verwerpen van de *qualitas occulta*, ook niet zijn geliefd woord kracht in *zijn* beteekenis tot zege wist te brengen, — behalve dan in de uitdrukking *levende kracht*, die al vóór hem bestond en nog altijd in zwang is.

Zijn groote argument is : volgens het normale taalgevoel en het gangbare woordgebruik, is kracht iets dat *verbruikt* wordt, en dat kan men van NEWTON's kracht niet, van MAYER's kracht wel zeggen, — wat

dan ook door bovenstaand voorbeeld reeds toegelicht wordt [40]).

Nu zou zeker alleen een uitvoerig onderzoek naar het woordgebruik in deze een bruikbare aanwijzing kunnen geven en zelfs dan nog zou onzekerheid over blijven, want zeker is het verbruikt worden wel een belangrijke bijomstandigheid, maar het eerste en onmisbare moment in de beteekenis van het woord kracht is het niet, daar dit zonder twijfel te vinden is in het *verrichten* van iets. En dit verrichten kan weer tweeledig zijn : het overwinnen van een bezwaar of het scheppen van een nieuwen toestand, zonder dat het vernietigen van een ouden daarbij benadrukt wordt. Van die nieuwe toestanden zijn zeker zeer belangrijke gevallen beweging-na-rust en rust-na-beweging, alsmede verandering in de sterkte eener beweging. Zeggen wij dat een steen met grooter kracht geworpen wordt dan een andere even zware, wij bedoelen in de eerste plaats, verbeeld ik me, dat de eerste steen een grooter snelheid kreeg dan de tweede, al zullen wij er al gauw bijdenken : de eerste zal een grooter voorwerp omverwerpen dan de tweede. Een samenhang tusschen de snelheid en wat de snelheid uitrichten kan wordt terstond erkend — en juist over de kwantitatieve schatting van dien samenhang is zooveel te doen geweest — maar dat de kracht als eerste uiting de zekere snelheid heeft, is naar het ons voorkomt de eerste gedachte, of althans een even stellig moment in ons denken als het overwinnen van weerstand. En als die gedachten verband houden met de fantasie van onzen wil als oorzaak van beweging, dan vinden wij het zelfde in die fantasie terug, want in den wil erkennen wij een intensiteit en ook een iets dat verbruikt wordt.

Het taalgevoel is dus geenszins zoo eenzijdig op Mayer's hand als de groote man het zelf meende, en moge men het met Riehl ook in hem prijzen, dat hij oorzaak en gevolg aequivalent wilde maken, waar het nu gaat om de analyse van een duistere denking, moet men erkennen,

dat de school het recht had om een moment uit dat denken aan te houden tot voordeel van haar arbeid — daar het nu eenmaal reeds in gebruik was en diensten bewees, indien dan ook enkel diensten van pragmatistischen aard —, en de door MAYER terecht berispte dubbelzinnigheid op te heffen door voor het andere moment een nieuw woord in te voeren, dat eveneens in de gewone taal te vinden was.

Men weet dat dit woord is : *arbeidsvermogen* of *energie*, en MAYER niettegenstaande al zijn verzet tegen het woord kracht voor NEWTON's druk en aantrekking, het heeft moeten aanzien hoe dit misbruik door de school gehandhaafd werd. En dat niet uit vijandigheid tegen MAYER, want de school heeft hem ten slotte vorstelijk gehuldigd, maar dan niet als den man van het behoud van *kracht*, maar als den man van het behoud van *arbeidsvermogen*.

IX.

Wie lust heeft in dialektische oefeningen, zou met MAYER een discussie kunnen aangaan over de vraag of de apriorische formule, waarin hij zijn heele leven sterkte vond ten gunste van *zijn* woord kracht, ook niet voor het Newtonische gelden moet. *Causa aequat effectum*, het was MAYER's lijfspreuk en voor hem de van zelf sprekende stelling, die zijn inzichten tot onfeilbare waarheid verhief. Maar is die spreuk in NEWTON's kracht niet eveneens erkend ? De kracht is de oorzaak van de verandering in den bewegingstoestand der lichamen en wordt gemeten met de versnelling, — als men dit stelt, stelt men mede een vermeerdering en een afname van de kracht naast toename en afname van datgene, wat het gevolg van de kracht is, en niet zoo maar in het vage, maar met volkomen wiskunstige strengheid : als verschillende krachten na elkaar op een zelfde lichaam werken, zijn zij streng evenredig aan de versnellingen door hen aan dat lichaam meegedeeld, zoo is de leer der school en MAYER's latijnsche formule is er in erkend en werd

dat reeds lang vóór hem, al heeft men eerst in latere jaren die evenredigheid tevens als definitie gesteld [41]). En wordt ook de Newtonische kracht niet verbruikt? Men zou het kunnen volhouden, want eigenlijk, als men zegt dat een constante kracht eenigen tijd werkt, bedoelt men dat op ieder oogenblik er een kracht is en al die krachten aan elkaar gelijk zijn; telkens dus, als een toename van snelheid is ontstaan, is de bijzondere kracht die deze toename veroorzaakte, verdwenen en treedt een nieuwe kracht op, welke dan aan die van het vorige oogenblik gelijk is.

Zulk geredeneer echter lijkt haarkloverij en kleingeestig gedoe tegenover het royale betoogen van MAYER, die aankomt met beweging aan den eenen en warmte aan den anderen kant, met valkracht hier en bewegingskracht daar. Toch schijnt zulk klein geredeneer als vaag denken van invloed geweest te zijn en was het waarschijnlijk zulk denken dat de door MAYER niet in alles begrepen kritikus PFAFF leidde, toen hij in bewondering sprak van de natuur, die maar altijd nieuwe kracht voortbrengt en onuitputtelijk is in zwaarteschepping [42]). Maar MAYER had er met welgevallen op kunnen wijzen, dat zelfs de dwalenden voor het licht van het *causa aequat effectum* niet geheel blind kunnen blijven, want dwalen bleven zij, waar zij de gelijkheid of de aequivalentie niet brachten tusschen twee aanschouwlijkheden, doch tusschen een denking en een voorwerp, tusschen een abstractie en een concretum, met verdrukking van de plicht der natuurwetenschap om werkelijkheden van aanschouwlijken aard te onderzoeken.

Langer wellicht zou een dialecticus het MAYER lastig kunnen maken over zijn beweren dat er maar één kracht is en toch de eene kracht in de andere overgaat. Inderdaad schijnt het of MAYER hier zelf de aanschouwing verlaat en in de abstractie verzinkt. Dat beweging, op een zekere wijze gemeten, geheel overgaat in een zekere hoeveelheid warmte of electrische werking, is een van fysisch standpunt bezien, positieve stelling, maar als

iemand nu beweren wil: de zelfde zaak, die eerst beweging was, is later warmte geworden, — gaat een ander vragen wat dan toch dat ééne ding is en het antwoord: „wel, dat is kracht of energie of arbeidsvermogen" —, schijnt niet zeer bevredigend. Wel ziet men spoedig in dat beweging en warmte nu twee *vormen* moeten zijn van één en een zelfde zaak en dat dus de overgang er een is van dat ééne met den eersten in dat zelfde met den tweeden vorm, maar wij zijn er dan nog niet in geslaagd om dat ééne, dat zoo verschillende vormen aanneemt, ons als iets *op zich zelf aanschouwlijks* voor te stellen; integendeel, wij gaan gelooven dat dit ééne op zich zelf niet aanschouwelijk is en vragen dan of het MAYER, juist hèm, geoorloofd is om dat ééne als een natuurding aan te bevelen en te spreken van het *behoud van kracht* of van energie of van arbeidsvermogen in plaats van de *aequivalentie* van de *vormen* van arbeidsvermogen [43]).

MAYER zelf, al had hij enkele algemeen wijsgeerige inzichten, was niet wat men noemt een theoretisch filosoof, en zeker niet als zoodanig geschoold. Geschoold echter mag men ongetwijfeld RIEHL noemen, en deze geoefende denker geeft MAYER juist grooten lof om de invoering van dat ééne dat in valkracht en levende kracht en warmte verschillende vormen aanneemt. „*Materie und Kraft sind die beiden durch Abstraction allein zu sondernden Seiten der Realität. Materie ist die Substanz nach ihrem Dasein, Kraft die Substanz nach ihrem Wirken aufgefasst* [44]), maar ik zie niet in dat hij MAYER's zaak veel helpt, waar hij van het *werken* der substantie spreekt, en zeker verheft hij de kracht (of de energie dan) met zijn opvatting niet tot een aanschouwlijkheid. De energie wordt er een abstract hulpbegrip mee, en al kan men bewijzen dat zulke begrippen in de wetenschap nuttig, ja zelfs onmisbaar zijn, men verheft ze er niet mee van een denking tot een voorwerp of een aanschouwing en men mag beweren dat MAYER, als hij van de energie een laatsten verklaringsgrond maken wil, zoo niet een *qualitas* occulta, dan toch een

substantia occulta te hulp roept en aan zijn eigen zaak ontrouw wordt. Laat ons aan een voorbeeld den toestand nagaan.

Als een zeker gewicht van een bepaalde hoogte op den grond valt, komt het aan met een bepaalde snelheid, en als na den val niets anders geschiedt dan verwarming van het gewicht en den bodem, zal een bepaalde hoeveelheid warmte kunnen worden vastgesteld. Nu had de werktuigkunde reeds vóór MAYER vastgesteld dat de grootheid, die men nu noemt de potentieele energie van het gewicht vóór den val (MAYER's valkracht) even groot is als de bewegingsenergie aan het eind van den val [45]), en MAYER's genie vond de hoeveelheid warmte-eenheden, die altijd zal worden opgeleverd door de zooeven genoemde mechanische grootheden [46]). Men heeft dus een A en een B en een C, die niet enkel bij één proef, doch zoo dikwijls ook men de proef herhaalt, bij gebruik van behoorlijke eenheden, aan elkaar gelijk zullen zijn en deze betrekking, *natuurwet* kan men ze noemen, zal verklaringsgrond zijn voor nieuwe ervaringen. Want als men na een val een zeker aantal warmte-eenheden vindt en vraagt : hoe kom ik in eens aan die warmte en juist aan dat bedrag, is het antwoord: volgens de zooeven genoemde natuurwet, de gelijkheid van A met B en met C, moet er zooveel bewegingsenergie en zooveel potentieele energie geweest zijn. Op die wijze heeft men het warmteverschijnsel *verklaard*, dat is, in het juiste verband tot voorafgaande verschijnsels gebracht. Doch als men nu verder gaat vertellen : de warmte en de bewegingsenergie en de potentieele energie zijn in het wezen één en de zelfde zaak, die niet vermeerderen of verminderen kan, en dus moest de gelijkheid wel intreden, en moest er wel zooveel bewegingsenergie geweest zijn en zooveel potentieele energie, dan, naar ik mij verbeeld, verwart men een *abstractie* met een *concretum*, en verklaart men niet langer uit de fysische oorzaken, die MAYER alleen bij de verklaring toelaten wou, maar bedot men zich met een omslachtige

en diepzinnig er uitziende zeggingswijze, terwijl men er niets anders mee meent dan juist de zakelijke verhoudingen, hier boven aangegeven [47]). Hier wordt niet bestreden dat abstracties in de wetenschap nuttig en onmisbaar zelfs kunnen zijn, hier beweert men enkel dat een beroep op een abstractie geen vruchtbaar *verklarings*beginsel is, en dat verklaren uit het behoud van energie, zoo anders opgevat dan als een herinnering aan de betrekkingen welke volgens de ervaring tusschen de energie*vormen* bestaan, een zelfbedrog heeten moet, waarbij onwillekeurig een denking als een aanschouwlijk voorwerp, een hulpbegrip als een ding der natuur opgevat wordt, zooals ook geschiedde bij hen, die in NEWTON's kracht een *verklaring* van de bewegingsverschijnselen zochten, en dan de dubbele fout begingen van niet enkel uit een abstractie te verklaren, maar daarbij uit een abstractie door hen zelf eerst als oorzaak gesteld om er later triomfantelijk de beweging uit af te leiden.

X.

ARISTOTELES was hoofd eener wijsgeerige school en bovendien stichter van de dierkunde. Zijn leerling en opvolger als schoolhoofd legde den grondslag der botanie. DESCARTES en LEIBNITZ waren groot in wijsbegeerte en natuurkunde beiden. NEWTON en GALILEI stonden met hun natuurkunde op den bodem van wijsgeerige studien; KANT en SPINOZA voedden zich met de natuurkunde van hun dagen.

ROBERT MAYER bleef zijn gansche leven buiten schoolsch-wijsgeerigen arbeid [48]), en weinig nog was hij in de natuurkunde geschoold, toen hij reeds als hervormer van dat vak wou optreden.

Doch op een andere wijze was hij wel en zelfs voortreffelijk geschoold, al was het zonder opzettelijke studie. Hij leefde van den aanvang in een strooming van den tijdgeest, zelve weer produkt van de ontwikkeling der natuurkunde en der wijsbegeerte beiden, en in die al-

gemeene wijsgeerig-natuurkundige denkwijze vond hij wat hij noodig had. Want ongetwijfeld moet er iets in hem zelf geweest zijn, dat hem het wezen dier denkwijze zoo goed deed beseffen en de ervaring uit zijn kindertijd, door hem zelf verhaald, met zijn naieve pogingen om een perpetuum mobile te bouwen, heeft hem al vroeg ook den weg gewezen. Hij gevoelde de waarde der strooming ten gunste van de *positieve opvatting der natuur*, en is van die opvatting een der groote verkondigers geworden.

Hij heeft haar begrepen, de natuurkunde in haar beteekenis als ervaringswetenschap, en zijn gansche leven niets anders in haar willen zien. Al vond hij sterkte in het *causa aequat effectum* en in de idee der ééne onvernietigbare kracht, het zijn toch vooral de kracht*vormen*, om welke het hem te doen was ; het vage, het verborgene, de schijnverklaring wilde hij bannen ; met cyclopenhand tilde hij rots op rots, en na enkele jaren was zijn stichting gereed, vóór hij nog den middelbaren leeftijd bereikt had.

Hij deed niet veel meer daarna ; hij had zich uitgesproken, en zijn leer was ook bij anderen reeds opgerezen ; hij deed niet veel meer dan zijn recht op zijn stichtingsdaad verdedigen tegenover de school, en ook indien niet zoo volledig als hij het wenschte, de school gaf hem het zijne, en thans eert zij hem als een van haar helden.

Zij eert hem, maar ook nu nog niet geeft zij hem zijn zin in zijn strijd voor het woord *kracht*. En toch was hij ook in dien strijd vol liefde voor de ervaring en overtuigd vijand van het vage en onwerkelijke.

Maar hij zag voorbij dat hij te persoonlijk was in zijn opvatting van het woordgebruik, en te weinig hield hij rekening met de eischen der wetenschap, die een hulpbegrip niet verwerpen mag — al is het dan maar een hulpbegrip en geen werkelijkheid — zoo zij voor den bouw van haar stelsel er voordeel van heeft.

De school huldigt MAYER als een van haar weldoeners,

maar zij heeft NEWTON's kracht met dien naam behouden en die van MAYER met het woord *energie* gedoopt.

Maart 1915. Dr. CH. M. VAN DEVENTER.

AANTEEKENINGEN.

TITEL. JULIUS ROBERT MAYER, gewoonlijk ROBERT MAYER genoemd, werd geboren te Heilbronn, 25 November 1814, en stierf aldaar 20 Maart 1874.

In 1867 gaf MAYER een *vijftal* opstellen te samen uit onder den titel *die Mechanik der Wärme*; in de tweede uitgave van 1874 bracht hij er *elf* bijeen.

Na zijn dood, in 1893, verscheen een derde, vermeerderde, en met biographische en verklarende aanteekeningen voorziene uitgave van de *Mechanik d. W.* door JACOB I. WEYRAUCH (te Stuttgart, bij I. G. COTTA), die, mede in 1893 te Stuttgart bij COTTA, een bundel *Kleinere Schriften und Briefe* van MAYER uitgaf.

In dit opstel haalt men aan naar WEYRAUCH's uitgaven, en wel verwijst de afkorting *Mech.* naar het eerste, en de afkorting *Kl. Schr.* naar het tweede werk.

WEYRAUCH heeft in zijn uitgaven talrijke onnauwkeurigheden van MAYER door verbeterde uitdrukkingen, tusschen haakjes geplaatst, doen volgen.

1). MAYER wist toen nog niet, dat de gelijkheid van arbeidsvermogen van plaats en arbeidsvermogen van beweging reeds in de natuurkunde erkend was, schoon met andere woorden; en hij nam voor de tweede grootheid (de levende kracht) het produkt $m \times v$ inplaats van $\frac{1}{2}\, m \times v^2$.

Voorts heeft MAYER later steeds voor de levende kracht het produkt van massa met snelheidskwadraat genomen (in plaats van het *halve* produkt), en dit produkt gelijkgesteld aan de *valkracht* (= arbeidsvermogen van plaats), die hij meestal mat met het produkt van *massa* en afstand, in plaats van met het product van *gewicht* (kracht) en afstand.

2). Half Juni 1840 deed MAYER (trouwens niet als eerste) zijn waarnemingen over de helroode kleur van het aderlijke bloed (*Mech.* 13). Wat later, op de reede van Soerabaya, kreeg hij zijn groote ingeving naar aanleiding van die waarneming. „Einige Gedankenblitze, die mich, es war auf der Rhede von Surabaya, durchfuhren, wurden sofort emsig weiter verfolgt und führten wieder auf neue Gegenstände. Verg. *Mech.* 13, en 105, 106. Voorts *Ibid.* 225, en *Kl Schr.* 275. Zie ook volgende aanteekening.

3). „......ich...... hing dem Gegenstand mit solcher Vorliebe nach, dass ich, worüber mich mancher auslachen mag, wenig nach dem fernen Weltteile fragte, sondern mich am liebsten am Bord aufhielt, wo ich unausgesetzt arbeiten konnte, und wo ich mich in manchen Stunden gleichsam inspiriert fühlte, wie ich mir zuvor oder später nie etwas Aehnliches erinnern kann" (*Kl. Schr.* 213, brief van 16 Juni 1844).

Het opstel voor POGGENDORFF werd ingezonden 16 Juni 1841, niet geplaatst, en eerst na P.'s dood bekend gemaakt.

WEYRAUCH erkent onomwonden, dat in dit opstel „die richtigen Grundanschauungen durch das hypothetische Beiwerk sehr in den Hintergrund gedrängt waren". (*Mech.* 16; verg. *Kl. Schr.* 99 vlgg), en naar MAYER's eigen verklaring ook (*Kl. Schr.* 398) was hij in 1841 in een labyrinth van hypothesen en tegenstrijdigheden verdwaald.

Het opstel is slechts een brok, dat, wijl POGGENDORFF het niet plaatste, en niets van zich hooren liet, nooit voltooid werd. Men vindt er echter reeds de stelling in uitgesproken, dat de ontstane warmte aan de verdwenen beweging evenredig is, en dat beweging, warmte, electriciteit tot één kracht kunnen worden teruggebracht, elkander meten, en volgens bepaalde wetten elkaar opvolgen (*Kl. Schr.* 105). Op de verwarring van m.v. met $\frac{1}{2}$ m. v^2. werd in 1 al gewezen.

4). In zijn brief aan BAUR van 17 Juli 1842 eerst maakt MAYER melding van de vondst, dat niet m. c. (c=snelheid), doch m. c^2 voor hem „de maat der beweging" moet zijn. De afleiding is in bijzonderheden slordig en duister; aan de strekking valt echter niet te twijfelen.

De brief aan BAUR van 30 Nov. 1844 geeft voor het eerst de formule, op welke hij bij zijn kosmische leer steunt:

$$A c^2 + B c'^2 = A B \frac{h - h'}{h h'}$$

waarin A en B de *massa's* zijn van twee, volgens NEWTON's wet naar elkaar graviteerende lichamen; c en c' hun snelheden, en h en h' hun onderlinge afstanden.

In deze formule ontbreekt in het tweede lid de factor 2, benevens een constante f, welke evenwel bij geschikte keuze van eenheden, kan gemist worden; de factor 2 echter kan niet gemist worden, en de vraag rijst, hoe MAYER, van een foutieven grondslag uitgaande, toch tot een juiste uitdrukking kwam voor zijn belangrijke grootheid G. d. i. de snelheid, met welke een klein lichaam, van oneindigen afstand naar een groot hemellichaam vallend, aan de oppervlakte van dat groote lichaam aankomt : $\sqrt{2\,g\,r}$ (*Mech.* 167).

In den genoemden brief aan BAUER geeft MAYER een niet geheel voltooide afleiding van die formule: men kan ze echter gemakkelijk aanvullen.

Indien g is de snelheid, waarmee een klein lichaam van een *kleine* hoogte s aan de oppervlakte komt van een groot lichaam van massa

B en straal r, dan is volgens Mayer, en inderdaad streng afgeleid uit zijn grondvergelijking:

$$g = \sqrt{\frac{B.\,s}{r^2}}$$

terwijl G, de snelheid, waarmee het (kleine) lichaam uit oneindigen afstand op het groote aankomt

$$G = \sqrt{\frac{B}{r}}$$

Beide deze uitdrukkingen zijn nu *foutief*, daar zij beiden aan de rechterzijde met $\sqrt{2\,f}$ moeten worden vermenigvuldigd. *Deelt men ze echter op elkaar*, dan komt er

$$\frac{g}{G} = \sqrt{\frac{s}{r}}$$

zooals Mayer zelf ook aangeeft, en brengt men nu de welbekende valwetten te pas, die o. a. geven:

$$g = \sqrt{2.\,j.\,s}$$

(waarin j = de versnelling van de gravitatie in de naaste omgeving van het groote lichaam), dan krijgt men zonder moeite:

$$G = \sqrt{2.\,j.\,r}$$

wat inderdaad Mayer's juiste formule is.

Wat dus is de zaak? Mayer moest twee uitdrukkingen op elkaar deelen; beiden waren zij foutief, daar aan beiden de factor $\sqrt{2f}$ ontbrak, doch daar aan beide *dezelfde factor* ontbrak, *deed het ontbreken van dien factor aan de uitkomst geen kwaad*, en is deze uitkomst even juist, alsof de beide uitdrukkingen zonder fout gebruikt waren.

Ik heb mij hier gehouden aan Mayer's eigen teekens; wijs er echter op, dat de g van den brief aan Baur *niet* is de versnelling van de gravitatie aan de oppervlakte van het groote lichaam (wat zij *wel* is in de formule van *Mech.* 167), terwijl ik die versnelling aanduidde met het teeken j.

5). In *Janus* (Arch. intern. p. l'Hist. d. l. Médécine et la Géographie Médicale) XIX, 335, verklaart prof. Karl Bauder van Stuttgart, dat Mayer het feit van het hel-roode aderlijke bloed onjuist heeft verstaan.

Schrijver dezes is physioloog noch geneeskundige, en kan dus enkel naar deze verklaring verwijzen met de opmerking, dat ook volgens Mayer zelf bij langer verblijf in de tropen andere verhoudingen in de kleur van aderlijk en slagaderlijk bloed optreden (*Mech.* 107).

Mayer's redeneering was overigens de volgende (zie *Mech.* 244). De overeenkomst in kleur van de twee bloedsoorten is een bewijs van geringer *oxydatie*, en dus ook van geringer *warmte-voortbrenging*, en dit aatste is zeer wel verklaarbaar, want in de tropen hoeft het lichaam minder warmte op te leveren om zijn temperatuur op de vereischte

standvastige hoogte te houden. Verder kwam hij eerst niet. Doch bij dieper nadenken deed bij de volgende stappen :

1. Een groot deel van het voedsel wordt in het lijf verbrand.

2. De verbrandingswarmte dient zoowel om het lichaam op temperatuur te houden, als om de door het lichaam *buiten* zichzelf door arbeid opgewekte warmte (bijv. door wrijving) te leveren.

3. Het lichaam kan geen warmte uit niets maken.

4. *Alle* warmte van 2 moet dus door de oxydatie, in het lichaam geschiedend, geleverd worden.

5. Deze oxydatie geeft een standvastige hoeveelheid warmte.

6. Voor het onderhoud van de lichaamstemperatuur is een standvastige hoeveelheid warmte noodig.

7. Ook de door het lijf buiten zich zelf voortgebrachte warmte (zie 2) moet dus van een bepaald oxydatiebedrag afkomstig zijn.

8. De warmte buiten het lijf wordt opgewekt door een bepaalde hoeveelheid arbeid.

9. Er is dus een bepaalde standvastige betrekking tusschen dien arbeid en die warmte.

6). Aan het slot van zijn (niet geplaatste) verhandeling voor POGGENDORFF zegt MAYER (*Kl. Schr.* 107) : „der Verfasser stellte vorstehende Sätze...... absichtlich in der grössten nur möglichen Kürze hin. Wahrheit bedarf zur Anerkennung nicht vieler Worte, und Irrtümliches als wahr anpreisen zu wollen, ist eitles Streben".

Dezelfde meening heeft hem zeker bij zijn verhandeling in LIEBIG's annalen óók geleid, en later wellicht ook nog.

7). „Die gehobene Last ist...... eine Kraft". (*Mech.* 24). *Mech.* 25 stelt de *valkracht* (thans potentieele energie of arbeidsvermogen van plaats) gelijk aan het produkt van *massa* en hoogte, in plaats van aan het produkt van *gewicht* en hoogte.

In zijn tweede verhandeling noemt MAYER eerst „die Erhebung des Gewichtes" kracht, en oorzaak van beweging. Wat later zegt hij, volkomen nauwkeurig : de grootte der valkracht wordt gemeten door het produkt van gewicht en hoogte (*Mech.* 49, 50). Zoo nauwkeurig spreekt hij echter later niet altijd. Want *Mech.* 263 is de valkracht weer het produkt van *massa* en valhoogte, en is zij óók, „een opgeheven gewicht", of „de afstand van wegende lichamen", zooals het ook heet in de eerste verhandeling (*Mech.* 24).

8) MAYER's uitingen in zijn verhandeling van '42 over de omzetting van beweging in warmte (*Mech.* 25, 26) eischen inderdaad wel toelichting, (al spreekt hij zelf van de *verdwenen* beweging, die in warmte is overgegaan), en te meer door het voorbeeld van de twee metalen platen, die tegen elkaar worden gewreven.

In dat geval toch neemt men waar: beweging van de platen en warmte-ontwikkeling. Doch welke is nu de *verdwenen* beweging, die warmte geeft ? Klaarblijkelijk *niet* de beweging, die men waarneemt,

want die is beweging en verdween niet. De *verdwenen* beweging is een *gedachte* grootheid, door redeneering afgeleid als het verschil van de beweging, die *zou* ontstaan, als men *zonder wrijven* een zelfde hoeveelheid *spierinspanning* aan de beweging der platen ten koste lei, en de *waargenomen* beweging, die ontstaat als men *met* wrijven een zelfde hoeveelheid spierinspanning aan de platen besteedt.

In zijn tweede verhandeling, die van '45, geeft MAYER als voorbeeld het warm-worden van de brij in dat werktuig der papierfabriek, dat men *den Hollander* noemt (*Mech.* 61, 62). De drijfmachine brengt den Hollander in beweging, en deze beweging zou, volgens de door MAYER erkende en bij deze beschouwingen aangenomen *traagheid*, onverzwakt doorgaan moeten. Doch feitelijk wordt zij verzwakt (d. i. er gaat beweging verloren), en men zoekt dat verlies in de *wrijving* van de brij, die zelf warm wordt : de warmte nu in de brij ontstaan, is aequivalent met het verschil van de beweging (beter : de levende kracht), die er zijn moest, zoo er *geen* wrijving ware, en de beweging, die er inderdaad is. Het spreekt, dat men, om deze redeneering volkomen streng te maken, nog een uitspraak moet doen over de *maat* van de beweging en de warmte.

9) Op dezelfde wijze moet men MAYER's voorbeeld van de *locomotief* (*Mech.* 29) ontleden. De kolen geven warmte ; deze warmte brengt machinedeelen in beweging ; deze beweging is niet zoo groot als zij zou zijn *zonder* wrijving. Het verschil tusschen de gedachte, de ideale, en de feitelijke beweging gaat over in de wrijvingswarmte, die dan vooral aan de assen der raderen zich ontwikkelt, en haar afkomst dus inderdaad heeft in de verbrandingswarmte der kolen. Men kan de ideale beweging met klimmende benadering verwerkelijken, naar mate men de wrijving geringer maakt.

Causa aequat effectum (*Mech.* 23, 28) is een van de apriorische spreuken, waarin MAYER steeds grooten steun gevonden heeft. Verg. verder *Mech.* 27.

10). MAYER erkent ten volle de beteekenis der *ervaring*, die moet uitmaken, welke feiten als oorzaak en gevolg bijeenhooren (*Mech.* 26).

Over zwaarte als eigenschap, en niet als kracht, *Mech.* 25.

11). Naar MAYER's eigen verklaring schreef hij zijn eerste verhandeling om zich het recht op zijn ontdekking te waarborgen (*Mech.* 246). De verhandeling werd bij LIEBIG ingezonden in Maart 1842, en afgedrukt in de aflevering, die 31 Mei '42 verscheen. Verg. voorts over MAYER's verlangen naar bijval *Kl. Schr.* 378.

12). Het exemplaar van LIEBIG's annalen, in de Utrechtsche bibliotheek aanwezig, heeft aan den voet van een der bladzijden de met potlood geschreven aanteekening : *deze verhandeling bevat abracadabra.* Men kan nagaan, dat dit geschreven is vóór de aflevering ingebonden werd, en de bladzijde, waarbij de aanteekening geplaatst is (overeenkomend met *Mech.* 26, tweede helft) behelst inderdaad een ook voor den lezer van dezen dag zeer duistere uiting.

Wat de berekening in de tweede helft van *Mech.* 25 aangaat, het is schrijver dezes niet gelukt ze te begrijpen, terwijl zij zeker fouten bevat, die WEYRAUCH dan ook verbetert, hoewel het beginsel juist is.

13). Latijnsche spreuken. Behalve het *causa aequat effectum,* nog het averechts toegepaste *exceptio confirmat regulam* (*Mech.* 27). Averechts, want in de natuurkunde erkent men volstrekt niet een uitzondering als een bevestiging van een regel, doch integendeel als een bewijs voor de onvolkomenheid van den regel.

14). DRECHSLER (1845); LANDHERR (1848, 1851) te Heilbronn.

15). Inleiding met metafysische overwegingen, en de spreuk: *Ex nihilo nil fit. Nil fit ad nihilum,* in zijn tweede verhandeling, *Mech.* 47, 48.

Voor de merkwaardige, in aant. 4 reeds genoemde formule

$$A c^2 + B c'^2 = \frac{A B (h-h')}{h h'}$$

heb ik nergens een afleiding van MAYER zelven kunnen vinden. Hij gaf ze het eerst uit in een der noten van zijn verhandeling van '45 (*Mech.* 50).

In een zijner degelijke aanteekeningen (*Mech.* 218) geeft WEYRAUCH een afleiding, waarbij wat hoogere wiskunde te pas komt. Daar MAYER zelf klaagt over zijn onbedrevenheid in die soort van rekenen (zie *Kl. Schr.* 163, waar hij *Kalkul* tegenover elementaire algebra plaatst, en dus met de eerste wel hoogere wiskunde bedoelen moet), is de gissing niet ongeoorloofd, dat hij zijn formule meer geraden dan afgeleid heeft.

WEYRAUCH (*Mech.* 129, 130) stelt het voor, alsof in deze formule rechts van het gelijk-teeken de factor 2, door MAYER niet geplaatst, ook wel gemist worden kan. Dit oordeel schijnt al te zachtzinnig, en is dan ook niet in overeenstemming met *Mech.* 218, al laat WEYRAUCH daar in de *uitkomst* een 2 weg, die er volgens zijn eigen afleiding wel degelijk staan moest. Trouwens, de verwaarloozing van de 2 wreekt zich bij MAYER terstond in de tweede formule der noot van *Mech.* 50, waaraan WEYRAUCH zelf een 2 toevoegt, behalve nog het teeken voor het *gewicht,* dat MAYER eveneens oversloeg.

16). „Es lebte in mir ein Verlangen nach Anerkennung", heeft MAYER zelf verklaard, met nog méér, dat men in *Mech.* 305 vinden kan. Vergel. ook aldaar 302 en verderop over het rampzalige jaar 1852.

17). Zie *Mech.* 25, en 51 en *Kl. Schr.* 135.

18). Verg. *Mech.* 29 en 32.

19). De verhandeling in LIEBIG's Annalen is van 1842; die over *das Mechanische Aequivalent der Wärme* werd in 1850 voltooid.

20). Zie brief van CLAUSIUS aan MAYER van 15 Juni 1862, in *Kl. Schr.* 365.

21). In de verhandeling van 1848, *Beiträge zur Dynamik des Himmels,* gebruikt MAYER het woord *Kraft* maar enkele malen, en maar ééns in den zin van *energie,* (*Mech.* 188) — behalve dan van *levende* kracht —

en zelfs ook daar met een populair tintje. Daarentegen spreekt hij herhaaldelijk van *Arbeit* (bijv. 153—155).

22). Bedoeld wordt de verhandeling: „*Bemerkungen über das mechanische Aequivalent der Wärme, Mech.* 234—276.

23). *Mech.* 250—251.

24). *Ibid.* 252 vlgg.

25). Reeds in den aanvang der *Principia Mathematica*, in *Definitio* VII, zegt NEWTON dat de *vis gravitans* op groote hoogten kleiner, in valleien grooter is.

26). Als in dit opstel voortdurend van NEWTON's kracht-begrip gesproken wordt (met MAYER), is dit niet, wijl NEWTON er de uitvinder van is, doch wijl de *Principia Mathematica* het wel tot een algemeen erkend en blijvend goed voor de natuurkunde gemaakt zullen hebben.

Overigens zij opgemerkt, dat NEWTON ook de *traagheid* een *vis* noemde — wat men tegenwoordig niet meer doet, — en dat, wat hier NEWTON's kracht genoemd wordt, bij hem zelf een *vis impressa* is (in tegenstelling tot de *vis insita*, de traagheid), en in 't bijzonder een *vis centripeta*, d. i. een kracht, die van een bepaald punt uitgaat en het lichaam daarheen drijft.

27). Als PFAFF zegt, dat „de maan ieder oogenblik althans virtueel naar de aarde valt", bedoelt hij ongetwijfeld, dat in de beweging der maan altijd een naar de aarde gerichte componente is, en de grootte dier componente volgens de gravitatie-wet is af te leiden, — en dit is een juiste bewering.

28). Zie *Mech.* 259. Vergel. *Ibid.* 25, en 58 vlgg. ook 272.

29). *Mech.* 250.

30). *Mech.* 46, 47. In de discussie op *Mech.* 60 ziet M. niet, dat hij het *woord* kracht in anderen zin gebruikt dan zijn tegenstander het doet.

31). In zijn werk: *der philosophische Kriticismus* II 1. (1879), blz. 257, vlgg. heeft RIEHL een hoofdstuk over MAYER, waarin hij de beide kracht-begrippen wel noemt en zelfs omschrijft, maar toch van het eene op het andere overspringt, zonder, naar het schijnt, te beseffen welk een sprong hij maakt — zie in 't bijzonder aldaar blz. 281 en 285.

32). Zie in CASSIRER's *Erkenntnissproblem*, II. (1911) 422, over KEILL's opvatting, en over BERKELEY *Ibid.* 296. Verg. ook *Ibid.* 422, over BOSCOVICH en MAUPERTUIS.

33). Zie in den aanvang der *Princ. Math.* Definitio VIII. Ook WEYRAUCH (*Kl. Schr.* 167) acht MAYER's uitlegging niet juist, althans „mehr als gewagt".

34). Men kan dit gevoelen, als men nagaat, hoe vaag over het kracht-begrip gesproken wordt o. a. in zulk een belangrijk nieuw handboek als dat van CHWOLSON (I. 73).

35). Men zie in CASSIRER's *Erkenntnissproblem* (II. 529), hoe CRUSIUS nog in 1766 de kracht als *direct durch die Wahrnehmung verbürgt* te

zijn aangeeft. Overigens mag men hier ook herinneren aan MOLIÈRE's *Virtus dormitiva.*

36). MAYER over statika en bewegingsleer t. o. v. NEWTON's kracht, in *Mech.* 254.

37). *Mech.* 263; verg. *Ibid.* 49, 50. Opgemerkt zij, dat M. in *Mech.* 263 *beweging* noemt, wat gewoonlijk *levende kracht* heet, en dus de *massa* bevat, die weer de verhouding is van het gewicht en de grootheid g.

38). *Mech.* 262: Kraft und Materie sind unzerstórliche Objecte. Verg. *Ibid.* 24, 47, 265.

39). *Mech.* 48.

40). *Mech.* 255.

41). In een schoolboek van 1863 staat: Kracht is de onbekende oorzaak, die een lichaam in beweging brengt of tracht te brengen. (Leiddraad-Natuurkunde v. Dr. A. v. OVEN, I p. 8).

Tegenwoordig zegt men meestal: Kracht is de oorzaak van verandering in den bewegingstoestand van een lichaam. De bewegingstoestand is gekenmerkt door snelheid en richting. Dit laatste moment wordt niet altijd vastgehouden. In POUILLET—MÜLLER (I. (1886) 85, staat: Kraft (ist) die Ursache, welche bewirkt, dass eine Masse ihre Geschwindigkeit ändert.

42). *Mech.* 258.

43). Als men de *onvernietigbaarheid* der kracht stelt, sluit men het *behoud* van kracht in.

44). In zijn hoofdstuk over MAYER, zie aant. 31.

45). Zie *Mech.* 51.

46). *Mech.* 29, 55—56, 156, 243.

47). Schrijver meent steun voor deze kritiek te vinden in CASSIRER's *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910), 254 vlg. Verg. ook: H. DRIESCH, *Naturbegriffe und Natururtheile* (1904), 52 vlgg.

48). Zie hierover *Mech.* 20.

II.

WIJSGEERIGE DOGMATIEK

Onder de theologen, die een wijsgeerig doordenken der Christelijke dogmata voorstaan en wier streven een nieuwe strooming in de theologie vertegenwoordigt, behoort in de eerste plaats de Duitsche theoloog G. Lasson genoemd te worden. Reeds uit zijn in 1897 verschenen boek „Zur Theorie des christlichen Dogmas" bleek dat hij in een „System der evangelischen Dogmatik" een systematische bearbeiding van het Christelijk dogma in wijsgeerigen zin hoopte te geven. Die hoop is gedeeltelijk in vervulling gegaan in het jaar 1913 toen van zijn hand verscheen een werk, getiteld „Grundfragen der Glaubenslehre" [1]. Ook dat werk bevat het beloofde systeem nog niet, maar is een inleiding daarop, waaraan is toegevoegd een behandeling van de Godsleer en van de leer der sacramenten. Deze twee laatste onderdeelen, die trouwens het grootste gedeelte van het boek in beslag nemen (300 van de 375 bladzijden), kunnen dan als een eerste deel van het systeem der dogmatiek beschouwd worden. Echter zullen zij niet in den vorm waarin ze hier verschenen, in het systeem kunnen worden opgenomen. Dat kan eerst geschieden wanneer verschillende onderwerpen, die daarin breedvoerig werden behandeld door den schrijver, zijn verplaatst naar de inleiding,

1) „Grundfragen der Glaubenslehre" von Georg Lasson. Leipzig, 1913.

waarin de theoretische vraag naar de verhouding van dogmatiek en philosofie in het algemeen is gesteld.

Zeer zeker zal elk voorstander van een wijsgeerige behandeling der dogmatiek met Lasson moeten erkennen, dat wij aan het geven van het systeem der christelijke dogmatiek nog niet toe zijn. Wat voorshands te verrichten valt en wat ook in dit werk door Lasson op treffende wijze is gedaan, dat is de zware voorarbeid der bestrijding van het antidogmatische standpunt der moderne theologie en van het antiphilosophisch-dogmatische standpunt der orthodoxe theologie. Het is nog het moeilijk werk der voorbereiding dat onze volle inspanning en belangstelling vraagt.

Nog steeds heerscht het vooroordeel dat een wijsgeerige behandeling der dogmatiek niet mogelijk is, „dass wir in dem Dogma nur einen fossilen Ueberrest aus längst verschwundenen Zeitaltern vor uns hätten" (S. 79). Daartegenover bepleit Lasson het goed recht eener wijsgeerige behandeling der dogmatiek juist op historische gronden. „So alt wie das Christentum ist auch das Nachdenken über das Christentum" (S. 38). Dit had hij reeds duidelijk in zijn „Zur Theorie des christlichen Dogmas" uiteengezet. Hij herhaalt het in zijn „Grundfragen" met deze bewoordingen: „Das Dogma ist zu bezeichnen als der durch den Geist der Gemeinde selbst geschichtlich erarbeitete und den Bedürfnissen der Gläubigen eigentümlich angemessene Ausdruck der Gedanken, die den religiösen Glauben der Christenheit ausmachen und den evangelischen Heilsglauben des einzelnen Subjekts objektiv ermöglichen". Maar zoo zegt men: „Christus heeft toch geen nieuwe leer, geen dogma gebracht, wel echter nieuw leven". Lasson antwoordt terecht: „Es ist eine oberflächliche Redensart, wenn behauptet wird, Christus habe keine neue Lehre, sondern „nur" ein neues Leben gebracht; alsob menschliches Leben anders als aus dem Geiste heraus erneuert werden and alsob der Geist anders als durch eine neue Erkenntnis seiner selbst, die ihm auch

eine neue Stellung zur ganzen Welt bringt, eines neues Lebens fähig werden könnte'' (S. 120).

Gewichtiger dan de historische gronden zijn de wijsgeerige. Wie de theologie wil afzonderen en niet wil beschouwen van uit het gezichtspunt der wijsbegeerte, plaatst haar buiten den algemeenen bodem waarop ook zij thuisbehoort. ,,Das theologische Erkenntnisproblem ist nur ein Sonderfall des allgemeinen Erkenntnisproblems an dem sich das moderne Denken abquält'' (S. 43).

,,Die allgemeine Meinung der zeitgenössischen Theologie über die Aussagen des Glaubens hat ihren kühnsten und zutreffendsten Ausdruck wohl in den Worten gefunden : für diese Dinge gibt es keine Erkenntnistheorie'' S. 51). Daarmede is echter elke wetenschap dezer dingen onmogelijk geworden. ,,Die Autoren die sich im Ernst zu diesem Satze bekennen, sprechen damit nur ihren eigenen Arbeiten das Urteil'' (S. 51).

Het Christendom is ondenkbaar zonder een wetenschap van zich zelve. Zoo wordt in de dogmatiek het wetenschappelijk denken voor de taak geplaatst, het Christelijk dogma philosophisch te begrijpen (S. 67). De methode van behandeling der dogmatiek kan derhalve niet de historische zijn en ook niet de psychologische. Bij een psychologische behandeling der dogmatiek wordt stilzwijgend verondersteld dat de psychische processen in 's menschen geloofsleven algemeen geldend zijn en alzoo wordt een geestelijke ondergrond der psychische processen gepostuleerd (S. 69).

De eenig ware methode is de methode van het philosophisch denken. ,,Die Aufgabe des Dogmatik ist die philosophische Erkenntnis der Dogmas aus seiner Idee heraus'' (S. 67). Daarmede wordt de dogmatiek niet tot een philosophisch systeem, ze blijft theologie. De philosophie is het allesomvattende. ,,Sie ist in allen Einzelwissenschaften das Moment der Wissenschaftlichkeit, die Tätigkeit der Vernunft selber''. Het object dat den denker in het dogma gegeven wordt, heeft, ofschoon philosophisch gefundamenteerd, toch een ge-

prononceerd theologisch karakter. Het onderscheid tusschen wijsgeerige dogmatiek en algemeene „Religionsphilosophie" formuleert LASSON aldus: „In der Fülle von Erscheinungen religiösen Lebens jeder Art, mit denen die Religionsphilosophie sich zu beschäftigen hat, erscheint das christliche Dogma als eine Einzelheit. Erst sein besonderes Verhältnis zu dem Christentum und zu der Kirche gibt ihm seine überragende Bedeutung" (S. 70). Het dogma is gegrond op geschiedkundige aangelegenheden, welke in den vorm van opzichzelfstaande gebeurtenissen hebben ingegrepen in het leven der menschheid, en verklaart deze op zichzelfstaande historische aangelegenheden als draagsters van algemeene begrippen. LASSON besluit zijn verdediging van een wijsgeerige behandeling der dogmatiek met deze zinsnede: „Es gibt überhaupt keine Wissenschaft, die nicht, weil sie Wissenschaft ist, auch ein philosophisches Element in sich trüge. Es kann schlechterdings keine Theologie geben, die nicht mit der Philosophie als solcher sich berührte; denn schon der Gegenstand, den die Theologie bearbeitet, hebt den forschenden Geist is die Sphäre des geistiges Lebens und der obersten Begriffe. Es ist vollkommen unmöglich, eine wissenschaftliche Dogmatik anders als auf philosophische Denkarbeit zu gründen".

Dat het onmogelijk is, zonder philosophie eenige wetenschap te beoefenen, wordt duidelijk gemaakt door de moderne natuurwetenschap, welker beoefenaars philosophen tegen wil en dank zijn (S. 5). LASSON houdt daarom een pleidooi voor de noodzakelijkheid van wijsgeerige scholing voor den theoloog. Hij verdedigt de oude stelregel: credo, ut intellegam (S. 135). De afkeer der theologen van de philosophie, is te verklaren uit het feit, dat doorgaans voor philosophie wordt aangezien, wat geen philosophie is (S. 6). Bovendien is die afkeer verklaarbaar uit een misverstaan van de philosophie van KANT en zijn adepten waarvan de moderne theologie haar wetenschappelijken stempel ontvangen heeft. „Man

braucht ihn (KANT) heute als Eideshelfer für die Behauptung, dass dem Menschengeiste die Erenntnis des Uebersinnlichen verschlossen sei". Ironisch merkt hij daarbij op: „Gegenwärtig wird diese Tatsache recht unphilosophisch ausgebeutet, in dem die Berufung auf KANT die eigene philosophische Arbeit ersetzen soll" (S. 6). Had men maar ingezien dat de rede reeds in de wereld aan den arbeid was gegaan voordat door hooggeleerden de mogelijkheid der rede bewezen wordt. Had men maar niet aan de zoogenaamd exacte wetenschappen den eerbied bewezen, welke haar niet toekomt (S. 14). Had men slechts ingezien dat het woord „Idee", iets anders beteekent dan „beliebige Gedanken beliebiger Menschen", dat met dat woord wordt aangeduid „die schöpferischen Bestimmungen der objektiven Vernunft, die den Geist der Menschen und den Gang der Geschichte lenkt, noch ehe das vernünftige Selbstbewusztsein ihrer inne geworden ist" (S. 18). In den grond der zaak is geschiedenis „Ideengeschichte" en is derhalve ook „Religionsgeschichte Ideengeschichte" (S. 19).

Even onwijsgeerig als de moderne theologie gaat ook de openbaringstheologie te werk. Zij klemt zich vast aan „ein einzelnes Moment als wäre dies für das Ganze das eigentliche Fundament" (S. 23). Zij gaat in haar „positivistische Brutalität" zelfs zoover dat zij beweert „die ganz singuläre Tatsache der geschichtlichen Erscheinung Christi liege jenseits sämtlicher Kategorien des vernünftigen Denkens und könne deshalb auch nur in der tiefsten Not der absoluten Vernunftlosigkeit als erlösende Tatsache ergriffen werden" (S. 24).

Voor zulk een standpunt zou eigenlijk de zwarte steen van Mekka als verlossende werkelijkheid het meest aanbevelenswaardig zijn. „Denn hier ist die in jedem Augenblich greifbare und unveränderlich durch die Jahrtausende beharrende, vom Himmel gefallene Tatsache unmittelbar jedem, der seine Not empfindet, gegenwärtig" (a. a. O.).

De openbaringstheologie is niet „Zeit gemäsz". Hier

echter vindt LASSON aanleiding, om over „Zeitgemäsz" zijn, rake opmerkingen te maken. Doorgaands wordt daaronder verstaan, zich de „naturwissenschaftliche Bildung der Gegenwart" eigen maken.

Zuivere beschaving is echter altijd „geschichtliche Bildung". Wat aan de natuurwetenschap „bildend" is, dat is juist de „überlieferte Geisteskultur". Dit zal de theologie wel moeten bedenken. „Sie wird nur dann zeitgemäsz sein, wenn sie ewigkeitsgemäsz ist (S. 27). Wil de positieve theologie „zeitgemäsz" zijn, dan zal zij moeten afstand doen van hare dwaling, welke zij met het rationalisme gemeen heeft, namelijk deze, „die Anerkennung der Natur als eines selbständigen Gebietes" (S. 29). In haar supranaturalisme, waardoor zij van het rationalisme verschilt, erkent zij stilzwijgend de natuur als een zelfstandig gebied. En haar supranaturalisme is gansch iets anders, dan het eenvoudige geloofsvertrouwen des bijbels, dat door moderne theologen ten onrechte met den naam van „bijbelsch supranaturalisme" wordt aangeduid. In den bijbel is geen spoor van supranaturalisme te vinden, noch in het Oude noch in het Nieuwe Testament (S. 30, 219, 220).

LASSON besluit dit belangrijke gedeelte zijner studie met een definitie van den godsdienst, welke zou kunnen dienen als een correctie van BOLLAND's qualificatie van den godsdienst : „Die Form in der die Wahrheit als Religion sich in der Menschheit kundtut, ist die der anschaulichen Wirklichkeit" (S. 31). Dat dit iets anders is dan een gevoelvolle voorstelling der idee, wijst LASSON aan op blz. 64 van zijn werk, waar hij schrijft : „Man kann nicht stark genug betonen dass dies Vorstellen noch nicht die Religion selber ist ; sie ist vielmehr erst das auf Grund dieses Vorstellens und mit ihm erwachsende Leben der Menschheit in der Hingabe an die so vorgestellte geistige Macht". In dezen vorm is de waarheid „wirklich für alle Welt da". De taak der wijsgeerige dogmatiek echter is het „die Wahrheit, die in der Religion geglaubt wird, in ihrer Identität mit der

Wahrheit zu erkennen, die der Geist entwickelt, wenn er seine Idee im reinen Denken begreift" (a. a. O.).

LASSON heeft zelf in zijn werk een proeve van wijsgeerige dogmatiek gegeven, in de reeds genoemde behandeling van twee onderdeelen der dogmatiek, namelijk de Godsleer en de leer der sacramenten. Ik zal mij beperken tot de bespreking van de behandeling der Godsleer, hoezeer ook die der sacramenten alleszins waard is onder de aandacht der lezers van dit tijdschrift te worden gebracht. LASSON ijvert, hoe zou het anders kunnen zijn, voor een redelijke Godsleer. Wanneer men de Godsleer wil terugbrengen tot psychische ervaringen van den mensch, dan staat men voor de beslissende vraag: „hatt denn das alles auch einen vernünftigen Grund". Wanneer de Christenheid spreekt van de menschwording Gods, hoe was het dan voor redelijke menschen mogelijk, van een menschwording Gods te spreken (S. 85).

Nu zal men bij een redelijke Godsleer moeten uitgaan van de zijnskategorie, om van daar voort te schrijden tot de wezenskategorie en de begripskategorie. Dat is mijns inziens de logische ontwikkeling van de Godsleer. Ik heb die trachten te ontvouwen in mijn studie over de „Remonstrantsche en Calvinistische dogmatiek in verband met elkaar en met de ontwikkeling van het dogma [1]". Bij de zijnskategorie komt dan het zijn Gods ter sprake en blijkt God de zijnde, de eeuwige persoonlijkheid des Geestes te zijn. Bij de wezenskategorie komen ter sprake de eigenschappen Gods en blijkt God het qualiteitsvolle wezen te zijn. Bij de begripskategorie komt ter sprake het zelfbewustzijn Gods en blijkt God te zijn de denkende, die zich zelf denkt, het Begrip dat zich zelf begrijpt en daarmee heft het Godsbegrip als de eenheid van het denkende, het gedachte en het denken zich op in het triniteitsbegrip. De Godsleer is triniteitsleer geworden.

Wij missen deze dialektiek in LASSON's werk. Zijn

1) ADRIANI, Leiden 1913.

behandeling der Godsleer is geen logische ontvouwing der kategorieën welke in die leer besloten liggen. Ter verontschuldiging van den schrijver kan aangevoerd worden dat hij in dit werk slechts de „Grundfragen der Glaubenslehre", zooals de titel aanwijst, heeft willen doordenken. Maar in het „System der evangelischen Dogmatik", door hem in zijn boek „Zur Theorie des christlichen Dogmas" beloofd, zal de Godsleer gansch anders moeten behandeld worden dan hij in zijn „Grundfragen" deed. In dat beloofde systeem is een systematische uiteenzetting, een dialektische ontvouwing der kategorieën der Godsleer, gebiedende eisch. Daar zal bijv. wat hij hier over Gods natuur en Gods gevoel schrijft (S. 230 f) moeten opgenomen worden in een behandeling van Gods wezen en Gods qualiteiten en affecten. Daar zal wat hij hier over de schepping schrijft, welke hij terecht beschouwd als voortkomende uit innerlijke zelfbepaling Gods (nicht als ein Zwang von aussen, sondern als ein Drang von innen S. 258) moeten opgenomen worden in het tweede onderdeel der dogmatiek, namelijk de scheppingsleer. Dit is niet op zijn plaats in de Godsleer. Evenmin behoort in de Godsleer thuis de bespreking van Gods verlossingswerk, door hem zeer terecht genoemd „ein Erlösungsprozesz, durch den das menschliche Ich aus seiner *begriffswidrigen* und also sündhaften Natürlichkeit befreit und in die Einheit mit Gott versetzt wird" (S. 219). Dit is verlossingsleer en geen Godsleer.

Ook al vinden we dan in dit boek geen systematische ontvouwing der Godsleer, toch zijn de hoofdmomenten der Godsleer hier door LASSON wel behandeld, te weten de persoonlijkheid Gods en de triniteit. Over de persoonlijkheid Gods heeft LASSON zeer schoone bladzijden geschreven. De leer van de persoonlijkheid Gods wordt bestreden door het pantheïsme en door het supranaturalisme ; door het eerste, omdat het niet boven de beschouwing van God als substantie zich weet te verheffen, door het tweede, niet omdat het niet instemt met die leer, maar omdat het zich afkeert van haar „wissen-

schaftliche Fixierung" (S. 219). In het laatste geval spreekt men dan van de bovenpersoonlijkheid Gods, evenzeer als men spreekt van de bovenredelijkheid Gods. God ligt dan buiten de sfeer van het bewuste, van het redelijke. De onredelijkheid dezer opvatting toont LASSON aan met deze bewoordingen : „Gerade, weil man das, was man meint, nur in der verneinenden Form als dem Bewusztsein oder der Vernunft entgegengesetzt bezeichnen kann, beweist man dasz dafür das Bewusstsein oder die Vernunft der bestimmende Maszstab ist, von dem es abhängt. Man windet und krümmt sich, um immer wieder zu behaupten, dasz es Gedankenloses gebe, dem der Gedanke nicht beikommen und Vernunftloses, dessen die Vernunft sich nicht bemächtigen könne. Dabei bestimmt man das angeblich Gedankenlose durch lauter Gedanken und weist dem vermeintlich Unvernünftigen seinen Platz in der Vernunfterkenntnis an. Wodurch man nichts anderes klarstellt, als dasz freilich eine relative Gedankenlosigkeit und Unvernunft in dem eigenen subjektiven Denken vorliegt, — wir wollen höflich genug sein, sei eine relative zu nennen" (S. 222). Bovendien verwart het verstand het persoonlijkheidsbegrip met het persoonsbegrip, en houdt het zich „an eine einzelne Vorstellung in der ihm die Sache erscheint". God als persoonlijkheid te begrijpen, sluit elke voorstelling buiten. „Hören und Sehen, Wahrnehmen und Vorstellen musz uns vergehen, wenn wir Gott in Gedanken fassen wollen" (S. 149). De mensch, ten gevolge van uitwendige beperking een persoon, dat is een exemplaar „der Gattung Mensch", wordt een persoonlijkheid door innerlijke vrijheid of zelfbeperking. „Nicht die Beschränkung von auszen gibt ihm das Gepräge der Persönlichkeit, sondern die Freiheit von innen. Nicht durch Entpersönlichung, durch Vernichtung den Ich gelangt der Mensch zur Freiheit, sondern die Freiheit ist das eigentliche Wesen des Ich" (S. 224).

Dat de mensch persoonlijkheid is, wil zeggen dat hij denkend subject is. Wordt God alzoo als persoonlijkheid

beschouwd, dan blijft de grondbepaling bestaan dat Hij denkend subject is (S. 228) en wel het absolute subject, de absolute persoonlijkheid (S. 223). God is absolute persoonlijkheid, niet abstracte persoonlijkheid. Vandaar dat het Christendom terecht de menschwording Gods predikt. Daardoor openbaart God zich als absolute persoonlijkheid. ,,Erst im Christentum wird die Jenseitigkeit Gottes zwar nicht aufgelöst, aber erfüllt dadurch, dasz die ewige, absolute Persönlichkeit als der Sohn Gottes, als einzelne geschichtliche Persönlichkeit in das Leben der Menschheit eintritt'' (S. 94). Ook tegen de menschwording Gods komt het verstand in opstand, ook dan wanneer het zich niet tegen de natuurwording Gods verzet. Daartegenover merkt LASSON op : ,,es ist keineswegs eine Erniedrigung Gottes, wenn man den Menschen und nicht die Naturkraft als sein Bild ansieht'' (S. 212). Wij denken hierbij aan de opmerking die HEGEL maakte naar aanleiding van SCHILLER's dichtregel : ,,Da die Götter menschlicher noch waren, waren Menschen göttlicher'' (Die Götter Griechenlands) : ,,Der christliche Gott ist weit menschlicher als die griechischen Götter, denn er ist *ein einzelner wirklicher Mensch*, während jene nur vorgestellte Wesen waren''.

LASSON waarschuwt tegen de gelijkstelling van wereld en zoon. De zoon is niet de wereld. ,,Die Welt bildet das Reich des Sohnes, das Gebiet seiner Herrschaft. Man darf sie nicht, wie es wohl zuzeiten geschehen ist, selbst den Sohn Gottes nennen. Aber man musz, um sie zu verstehen, erkennen, dass sie in dem Sohne zugleich mit ihrer Idee auch ihr wirkliches Dasein hat'' (S. 260).

God is alzoo de absolute persoonlijkheid, het absolute denkende subjekt. Maar als denkend subject stelt God (de Vader) het gedachte (den Zoon) tegenover zich, om in het gedachte door het denken (de H. Geest) bij zich zelf te zijn. Hiermede wordt het Godsbegrip triniteitsbegrip. ,,Die Trinität (zoo schrijft LASSON op blz. 266) gehört dem Geiste zu als die Form seiner eigenen inneren Freiheit und Lebendigkeit ; *geistiges Leben ist*

anders als trinitarisch gar nicht denkbar. Sobald also das Denken mit der Wahrheit, dasz Gott Geist ist, Ernst macht, wird es darauf geführt, in dem göttlichen Ich die Selbstunterscheidung zu erkennen, durch die allein es als ein Ich und als der absolute Geist sich behauptet, die Unterscheidung in Vater, Sohn and Geist" (S. 266).

Geestelijk leven is niet anders dan trinitarisch denkbaar. Het leerstuk der drieëenheid is daarom *het* dogma der Christelijke kerk (es ist nich *ein,* sondern *das* Dogma der christlichen Kirche. S. 122).

Hiertegen wordt aangevoerd, dat in de oorspronkelijke oorkonde van het Christendom het leerstuk der triniteit nergens voorkomt, noch het woord drieëenheid, noch de aanduiding van God als den drieëenige, noch ook een aanduiding van de verhouding der drie goddelijke personen tot elkaar (S. 127). Dit bezwaar is niet steekhoudend. Het nieuwe Testament is geen verzameling van dogmata, maar toch is in de Paulinische en Johanneische literatuur het dogma reeds in wording. „Bei PAULUS und JOHANNES gehen die Aussagen über den Sohn, den JOHANNES auch das Wort nennt, und über den Geist schon zu entwickelten begrifflichen Bestimmungen fort" (S. 130).

Voorts wordt beweerd, dat het dogma is ontstaan onder den invloed der Grieksche philosophie, dus niet uit Christelijken geest maar uit Heidenschen geest stamt. Zeer juist merkt hiertegen LASSON op: „*Nur übersieht man, dasz nicht alles widerchristlich ist, was nicht aus dem Judentum in die christliche Geisteswelt ist übernommen worden*" (S. 131). Noch ons alphabet, noch ons getalstelsel, noch de wetten der beeldende kunst, noch de methoden van wetenschappelijk denken stammen uit het Jodendom maar de eerste uit het verre Oosten, de laatste uit Griekenland en Rome. Desniettemin denkt niemand er aan, „ihnen ihr Heimatrecht auf dem Boden der christlichen Kultur deshalb abzusprechen, weil diese Bereicherungen unseres geistigen Lebens ein Erbteil aus dem Heidentum sind" (S. 131).

Maar het grootste bezwaar tegen het triniteitsdogma is, dat het onbegrijpelijk is voor het verstand. Lasson wijst er op, dat het niet onbegrijpelijk, maar wel onvoorstelbaar is. „Was aber der Verstand eigentlich meint, das drückt er falsch aus, wenn er sagt, die Dreieinigkeit sei unbegreiflich. Er will vielmehr dies sagen ; sie ist unvorstellbar" (S. 148). Dat kan men getroost toegeven, maar het beslist volstrekt niets. Onbegrijpelijk is de triniteit geenszins, wanneer men het logisch verband tusschen éénheid en veelheid kent. Lasson zet dit uitéén op blz. 166 v.v. van zijn boek. De triniteit is de zelfonderscheiding van het éene goddelijke wezen ; het begrip der drieëenheid is de drieëenheid van het Begrip, de drieëenheid van begrip, oordeel en sluitrede. Dit zet hij zeer zuiver uitéén op blz. 210 v.v. met de volgende bewoordingen : „Die Natur des *Begriffes* aber ist es, dasz er in sich, als *Urteil,* trennend und bestimmend wirkt und erst aus dieser Trennung durch den Schlusz sich zu dem Ganzen des freien geistigen Selbstbewusztseins organisirt. So ist der Vater Gott in seinem Begriffe, wie er an sich ist, der Sohn Gott in der Form des Urteils, wie durch das Wort alle Dinge gemacht sind, und durch das fleischgewordene Wort an ihnen das Urteil vollzogen wird ; der Geist aber ist Gott als der Schlusz, der alle Dinge unter einem Haupte verfaszt und sich als den Geist in allen bekräftigt und offenbart".

Tegen de bedenking dat men zoodoende de drieëenheid zou oplossen is een bloot logisch proces en zou berooven van haar bezielenden inhoud, voert Lasson aan dat zeer zeker de drieëenheid niet een logisch proces zonder meer is, dat zij meer is „als blosz die formale Bestimmung eines Denkens, das sich seinen Gegensatz vorstellt und mit ihm sich zur höheren Einheit verbindet" (S. 213). De waarheid is deze, dat in de schijnbaar formeele verhoudingen des goddelijken zelfbewustzijns zich juist de heilige en verlossende inhoud verbergt, waarom het het geloof te doen is. Dit hebben de vrome denkers der Christenheid van ouds trachten uit te

spreken; „aber zu voller Deutlichkeit hat sich diese Wahrheit erst in der letzten entscheidenden Epoche des wissenschaftlichen Denkens zu entfalten vermocht, in der Epoche, die geschichtlich mit Kant beginnt und sachlich zur reinen Selbsterkenntnis des Geistes fürht" (S. 214).

Lasson geeft de voorkeur aan de benaming: „de drie personen der triniteit" boven de benaming: „de drie momenten der triniteit", omdat hij een onzuiver begrip heeft van den redelijken zin van het moment.

Hij schrijft daarover op blz. 268: „immer tritt bei diesem Ausdrucke die Vorstellung mit ein, das Moment des Begriffes sei etwas Gedachtes, nicht etwas Denkendes, ein Produkt der menschlichen Denkoperation, nicht eine freie Selbstunterscheidung des Geistes und also nicht der Geist selber in einer im innerlich zugehörigen von ihm selbst frei gesetzten Bestimmtheit". Bij een zuiver begrijpen van het moment komt heelemaal geen voorstelling te pas; en dan is het moment niet een produkt van het menschelijk denkvermogen maar juist de vrije zelfonderscheiding des geestes, de geest zelf in zijn eigen bepaaldheid. Het moment is niet de subjectiviteit des geestes, maar de zelfobjectivatie des absoluten geestes, het moment is het gedachte denkende, het bepaalde bepalende enz. De drie personen der triniteit zijn de drie momenten der zelfonderscheiding en zelfverwerkelijking des absoluten geestes.

Hiermede zou ik de bespreking van Lasson's „Grundfragen" kunnen staken, ware het niet dat het boek een schat van opmerkingen bevat over allerlei geestesverschijnselen, waarop ik nog even de aandacht wil vestigen.

Zoo is zeer lezenswaard wat hij schrijft over geloof en wetenschap, waaruit ik deze woorden citeer: „Man wird gut tun, wenn man es vermeidet, der Wissenschaft von vornherein im Namen des Glaubens eine Stellung anzuweisen, die in Wahrheit nicht der Glaube, sondern

eine als unfehlbar vorausgesetzte Erkenntnistheorie fordert" (S. 57, 58).

Naar aanleiding van de geleerd klinkende onderscheiding tusschen „Seinsurteile" en „Werturteile" schrijft hij : „Daraufhin ist der sonderbare Unterschied erfunden worden von „Seinsurteile" und von „Werturteile", alsob etwas ein Wert sein könnte, das nicht seiend ist, oder als ob ein Sein Sein könnte, ohne ein Wert zu sein" (S. 96).

Het agnosticisme wordt door hem weerlegd met de volgende bewoordingen : „Natürlich ist es ganz richtig, wenn man sagt, das endliche Denken könne an das Wesen Gottes nicht hinanreichen. Aber offenbar unrichtig ist es, von dem Denken ohne weiteres anzunehmen, dass es endlich sei. Sieht man nämlich genauer zu, so ist das Denken durch nichts anderes endlich als dadurch, dasz es sich selber als endlich denkt. Das Erkennen, das sich selbst seine Schranke setzt, ist damit gewisz ein endliches Erkennen geworden ; zugleich aber ist ja offenbar, dass nichts dem Erkennen eine Schranke setzen kan als das Erkennen selber. Indem es eine Schranke anerkennt, handelt es aus eigener Machtsvollkommenheit ; es sieht also den Grund für diese Schranke ein, sie ist ihm nichts Unbekanntes und Unfaszbares. Wenn es sich selber eine Grenze zieht, so zieht es sie innerhalb seines eigenen Gebietes ; es ist auf beiden Seiten der Grenze bei sich selbst zu Hause. Man hat gut dem Erkennen vorzuschreiben : bis hierher und nicht weiter. Es fällt ihm gar nicht bei, sich leidend dieser Vorschrift zu unterwerfen ; es nimmt sich die Freiheit, sie zu prüfen, und bestimmt sich selber aus eigener Machtvollkommenheit den Bereich seiner Tätigkeit. Oder in Wahrheit ist das Denken das einzige Unbedingte in der Menschennatur, das es gibt" (S. 99).

Het tot den Hegeliaan meermalen gerichte verwijt dat hij geen rekening houdt met de ervaring, beantwoordt Lasson met de uitspraak dat ook zelfs de geloofswaarheid „Gegenstand der Erfahrung" is ; „denn wovon der Mensch

nichts erfahren könnte, davon würde er überhaupt nichts wissen" (S. 103).

„Verba valent usu, non sensu". Dit gezegde is vaak uitgespeeld geworden tegen het systematisch streven der Hegelianen om den redelijken zin der woorden te doen gelden. De voorstanders van het „verba valent *usu*" moeten eens bedenken dat zij eigenlijk zeggen : „verba valent *abusu*". Het gebruiken van woorden als theorie, enthousiasme enz. gemaakt, is een misbruik van de ware beteekenis dier woorden. Hoe onredelijk het is, gemakshalve dat misbruik te bestendigen, in plaats van te erkennen : verba valent sensu", wijst LASSON aan in een voortreffelijk hoofdstuk over : „Der moderne Subjektivismus und GOETHE's Faust" (S. 111 f.).

Tot den „exacten Forscher" die verkondigt dat men zich verre moet houden van speculatief denken en de dingen moet nemen „wie sie liegen" merkt LASSON geestig op : „Aber wenn man die Dinge „nimmt", dann liegen sie schon nicht mehr ; und die Frage, wie es überhaupt möglich ist, die Dinge zu nehmen, was aus ihnen wird, indem man sie nimmt, ob sie dem Wahrnehmen sich so bieten, wie sie sind, oder ob sie ihm ganz anders erscheinen, als ihr Wesen ist, lässt sich dem denkenden Geiste nicht verbieten" (S. 87).

De natuur is niet uit zichzelf te begrijpen, want zij doet veronderstellen den begrijpenden geest. De natuur is de werkplaats waar de Geest datgene „womit er sich selbst verneint, zu seiner Bejahung gebraucht" (S. 260). En zoo is ook de geschiedenis niet uit zich zelf te begrijpen, zij is niet iets, „was auszerhalb des menschlichen Geisteslebens fertig da stünde". Zij draagt de ideeën in zich, welke de mensch uit haar leest ; „in dem Historischen wird uns das Metaphysische offenbar" (S. 133). En ook de menschelijke geest is niet uit zich zelf te begrijpen. Het is de absolute geest, het is God, „der in uns sich selbst erkennt, wie wir uns selbst in ihm erkennen" (S. 139).

Haarlem. A. H. HAENTJENS

III.

PROF. HEYMANS' EINFÜHRING IN DIE ETHIK.

De bespreking van een werk kan op vele manieren geschieden. De geliefkoosde, maar daarom niet de meest vruchtbare manier, is, dat men den inhoud onmiddellijk aan eigen denkbeelden toetst. Bij een werk over ethiek is de verleiding hiertoe al bizonder groot; de belangrijkste levens-vraagstukken zijn aan de orde, en als vanzelf dringt zich de vraag aan ons op, hoe wij persoonlijk er over denken. Te meer, daar bijna geen enkele ethiek (ik durf ook wel zeggen: geen enkele) zuiver wetenschappelijk te werk gaat; 's schrijvers levens- en wereldbeschouwing heeft meestal een zeer merkbaren invloed, en de lezer gaat natuurlijk de zijne daar tegenover stellen. Deze moeilijkheid moest ik even memoreeren: ter verontschuldiging, als ik soms, tegen mijn oprechte bedoeling, mocht blijken niet voldoende objectief te zijn, en voorts, om de gedachte te voorkomen, dat ik het eens zou zijn met uiteenzettingen of beweringen, die niet door mij weersproken worden. De bedoeling van dit opstel is alleen een objectief verslag, een exposé van dit boek te geven. Daarvoor is het natuurlijk niet noodig, dat ik den schrijver steeds op den voet volg of van alles evenveel meedeel; een verslag is geen excerpt. De hoofdzaak is, dat de lezer in het algemeen een juisten indruk van het boek ontvangt.

I.

Beginnen wij met het begin, d. i. met den titel. Daaruit blijkt, dat ons hier een *Inleiding* in de ethiek wordt aangeboden. Men kan „inleiding" op tweeërlei wijze verstaan. Wij kunnen denken aan een werk, dat inlicht over alwat van belang is voor wie aan een studie zich wenscht te wijden ; dus over indeeling, methoden, hulpwetenschappen enz.. Daarbij komt men aan de wetenschap zelve niet toe. Zulk een inleiding, de eenige die mij bekend is, heeft Prof. DE BUSSY gegeven. Inleiden kan echter ook beteekenen : bekend maken, zij het alleen in hoofdtrekken, met het onderzoek zelf. En dat is de bedoeling van Prof. HEYMANS. Wij blijven niet in het voorportaal staan ; wij nemen deel aan het onderzoek, dat straks uitloopt op de opstelling van de objectiviteits-hypothese.

Het woord „onderzoek" komt dikwijls in het boek voor. Dat is in overeenstemming met de bijvoeging aan den titel : op den grondslag der ervaring. Voor een juiste karakteristiek van het boek is het van veel belang te weten, wat hiermee bedoeld is. Daarom zal ik mij in deze § bezig houden met de vraag, waarover volgens den schrijver dit onderzoek gaat en welke methode hij hierbij zal volgen. Op de polemiek tegen de opvatting van anderen ga ik niet te diep in.

Wat is de ethiek ? Welke taak stelt zij zich voor ? Wij ontvangen dit antwoord [1]) : „De ethiek is de wetenschap van het goede (zedelijke) en het slechte (onzedelijke) ; zij heeft ons opheldering te geven hierover, wat — goed of slecht verdient genoemd te worden". Een afgesloten stelsel der ethiek zou moeten aanwijzen, volgens welke criteria wij overal en altijd tusschen die beide kunnen onderscheiden, en welke neigingen, daden, instellingen derhalve als goed of slecht beschouwd dienen te worden. Het eerste is het moeilijkste deel. Zijn eenmaal de

1) Bl. 1 v.v.

criteria gevonden, dan is de toepassing daarvan op allerlei levensgebied betrekkelijk eenvoudig. Aan de taak deze criteria te zoeken, is dit boek gewijd ; de toepassing op bizondere gevallen wordt voorloopig aan den lezer overgelaten.

Dit is — merkt de schrijver op — een verschil tusschen zijn werk en andere leerboeken. Dikwijls wordt — b.v. bij PAULSEN en HÖFFDING — een laatste criterium eenvoudig ondersteld ; men neemt een einddoel van het menschelijk handelen aan, en gaat nu onmiddellijk over tot de toepassing van dit criterium op het leven. Dat is onjuist ; wij kennen dit criterium niet ; wij moeten het nog zoeken. En het feit, dat de menschen dit of dat willen (lust, normale werkzaamheid der levensfuncties enz.) kan ons hierbij niet helpen. Voor de ethiek komt het niet hierop aan, wat wij feitelijk willen, maar naar welke criteria wij het goede en het slechte willen hebben te onderscheiden.

Aldus de taak der ethiek. Hoe zal zij nu die taak volbrengen ? Waar en hoe vinden wij deze criteria ? Misschien mag ik ook aldus vragen : Hoe moet het onderzoek ingericht zijn, dat tot het vinden van deze criteria kan leiden ? Zoeken en onderzoeken is toch niet geheel hetzelfde. Wie zoekt, heeft iets bepaalds op het oog, al behoeft dit hem ook niet helder voor den geest te staan ; in dit geval dan : een criterium voor de zedelijke beoordeeling. Hij zoekt een criterium, maar hij onderzoekt het criterium niet. Hij onderzoekt iets anders, in de hoop daar straks het criterium te vinden.

Dus vraag ik : Wat zal onderzocht worden ? En wij vernemen dit [1] : steeds wanneer wij kennis van een object verlangen, raadplegen wij in de eerste plaats de ervaringen, waardoor wij van het object iets gewaarworden ; en wij toetsen ook steeds weer onze hypothesen en theorieën aan deze ervaringen. De ervaringen nu, die ons aanleiding geven om naar een criterium van

1) Bl. 3 v.v.

zedelijke beoordeeling te zoeken, zijn die van de zedelijke goed- en afkeuring, welke wij dagelijks in onszelven beleven. — Wisten wij daar niet van, dan zouden wij de vraag, wat goed en slecht is, niet eens kunnen opwerpen of zelfs verstaan.

Beschouwen wij deze ervaring een oogenblik van naderbij [1]). Bepaalde ervaringen ten opzichte van eigen en anderer handelen zijn ons gegeven; zoodra wij ons van deze duidelijk bewust zijn, dringt zich met evidente zekerheid, zonder merkbare tusschen-schakels de overtuiging op, dat dit handelen als goed erkend of als slecht verworpen moet worden. Met de toepassing van deze predikaten gaan sterke of zwakke gemoedsaandoeningen gepaard (goedkeuring, achting, bewondering, of afkeuring, minachting, verontwaardiging). Deze aandoeningen gaan met lust of onlust gepaard, maar kunnen daarom nog geenszins enkel als onlust- of lustbrengend gekarakteriseerd worden; zij dragen een eigen karakter, dat wij in de zelfwaarneming gemakkelijk en zeker van al het andere onderscheiden. Bovenal is hierop te letten, dat deze gevoelens ons niet als individueele en relatief toevallige evenwichts-storingen zijn gegeven, maar dat zij met zich brengen een besef van hun onvoorwaardelijke en boven-persoonlijke geldigheid. De eene daad *verdient* onze bewondering, de andere onze verachting; wie gene zou verachten en deze bewonderen, reageert niet slechts anders dan wij, maar hij reageert onjuist, verkeerd. Verder is aan deze gevoelens nog een wilskant: aan de zedelijke goedkeuring verbindt zich het verlangen om den dader gelukkig te maken, te beloonen; aan de zedelijke afkeuring het verlangen om den persoon een leed toe te voegen. Deze ervaringen zijn dus het object van onderzoek.

Hoe kunnen wij nu door deze ervaringen iets te weten komen over het criterium der zedelijke beoordeeling? De schrijver kenschetst zijn methode formeel als een *empirisch-*

---

1) Bl. 33 v.v.

analytische, materieel als een psychologische [1]). Zij heet empirisch, omdat zij van de feitelijk gegeven oordeelen uitgaat ; analytisch, in zooverre zij uit deze gegeven oordeelen een zich daarin openbarende algemeene wet of algemeen criterium beproeft af te leiden (abzusondern) ; psychologisch, daar die oordeelen als bewustzijnsfeiten gegeven zijn, en het gezochte criterium ons de verborgen laatste onderstelling, die aan deze bewustzijns-feiten ten grondslag ligt, kenbaar moet maken.

Het woord empirie geeft aanleiding tot misverstand. Empirie doet velen denken aan empirisme en relativisme, die zich slechts bij de wisselende verschijnselen thuis gevoelen en de apriorische grondslagen van het menschelijk denken en waardeeren loochenen. Daartegen verzet zich de schrijver met nadruk.

Wij moeten ons niet door de natuurwetenschappen van de wijs laten brengen [2]). Zeker beschikt ook de ethiek slechts over feiten en wetten ; evenwel feiten en wetten van de bizondere soort, die betrekking hebben op onze evidente en onbetwijfelbare inzichten in goed en slecht. Wij hebben in de psychologie niet, als bij de natuurwetenschappen met het doode en mechanische, maar met het levende en redelijke te doen. Ten slotte zijn ons de feiten en wetten, die wij willen verzamelen, slechts middelen om tot een duidelijke, nauwkeurige kennis van dit levende en redelijke te komen, dat wij door onmiddellijke ervaring reeds kennen. Het empirisch-psychologisch stelt zich ten doel den inhoud van een reeds aanwezig „verworrenes Begriff" tot helder bewustzijn te brengen. Een vastere grond dan het duidelijke door niets weersproken inzicht kan er zoo min op ethisch als op theoretisch gebied bestaan. — Elders [3]) lezen wij : Het geweten is in zedelijke aangelegenheden volkomen hetzelfde, wat het gezond verstand of de intuïtie is in de theoretische : een in het algemeen

1) Bl. 6, ook het: Vorwort.
2) Bl. 28 v.v. Vlg. ook bl. 221.
3) Bl. 291.

welgegrond, maar van zijn gronden zich niet bewust inzicht. Zoowel de apriorische beginselen van ons oordeelen en beoordeelen als de neerslag van vroegere ervaring werken in het bewustzijn, zonder daar tegenwoordig te zijn; slechts in hun werkingen, dus in de bizondere toepassingen, zijn zij ons voor de inwendige ervaring gegeven. Men kan nu beproeven door analyse en vergelijking van deze werkingen de verborgen beginselen aan het licht te brengen, en dat is juist de taak van de kenleer en van de ethiek De zekere grondslag ligt echter overal in de directe, onbetwijfelbare evidentie, en deze komt in dezelfde mate aan de bizondere oordeelen als aan het algemeene beginsel, het criterium, toe. De theorie grondvest niet de bizondere oordeelen, maar abstraheert daaruit, wat in ieder reeds als zijn grond is vervat, en brengt zoo de oordeelen onder een gemeenschappelijk begrip.

Of anders gezegd: Het onmiddellijke bewustzijn is uitgangspunt, maar tevens proefsteen voor het onderzoek. Daar is ten slotte de rechtvaardiging te zoeken. „Niet eer zal de mensch weer datgene, wat hij duidelijk erkent, voor waar, en datgene, wat hij het hoogste waardeert, voor waardevol durven houden, dan wanneer voor hem niet slechts in de theorie, maar ook in het onmiddellijk gevoel, de natuur weer tot schaduw en het bewustzijn tot de ware en echte werkelijkheid is geworden. Tot zoolang zullen steeds weer vergeefsche pogingen aangewend worden, om door de tooverkunsten der dialectiek met moeite terug te winnen, wat wij van huis uit als een kostbaar erfdeel bezitten, maar moedwillig hebben weggeworpen".

Liever zal men alvast van den schrijver eenige bizonderheden over den aard van dit onderzoek willen vernemen. Ik kies daarvoor deze omschrijving [1]: Wij hebben te onderzoeken, welke fundamenteele neigingen en in welke verschillende graden deze fundamenteele neigingen door het zedelijk bewustzijn als waardevol of verwerpelijk worden erkend. Daarbij sluit

1) Bl. 140 v.v.

zich deze vraag aan : kunnen al deze bizondere beoordeelingen teruggebracht worden tot een gemeenschappelijk laatste criterium, dat aan de onderscheiding tusschen goed en slecht in haar geheel ten grondslag ligt ? De eerste vraag heeft betrekking op de empirische wetten, waarnaar het zedelijk bewustzijn op de voorstellingen van bepaalde neigingen in dezen of dien zin reageert ; het tweede op het beginsel der moraal.

Wat de eerste vraag betreft, wij bezitten in de namen der deugden-ondeugden reeds een reeks van empirische wetten. Ten slotte bedoelt immers de taal, wanneer zij bepaalde neigingen als „deugden" aanduidt en andere als „ondeugden", niets anders dan te zeggen : de voorstelling van deze neigingen roept een goed- of afkeurende reactie van het zedelijk bewustzijn te voorschijn ; het zijn primitieve pogingen tot generaliseering van zedelijke ervaringen. Deze empirische wetten zijn echter, zooals alle generalisaties van het natuurlijk denken, zoo grof mogelijk. De neigingen, die als deugden of ondeugden worden gekenmerkt, missen vaak nauwkeurige begripsbepaling („grootmoedigheid") of gaan zonder scherpe grens in elkaar over („gierigheid", „spaarzaamheid") ; zijn dikwijls samengesteld, en wij weten niet, waaraan het zedelijk oordeel zich vastknoopt („dankbaarheid", „zachtmoedigheid") ; ook is de waardeering wel afhankelijk van betrekkelijk toevallige voorwaarden („patriotisme"). Men zou moeten weten, in welke gevallen, tot welke grenzen, onder welke voorwaarden het zedelijk bewustzijn deze neigingen als zedelijk waardevol of verwerpelijk beschouwt. Noodig ware een uitgebreide, nauwkeurige en geordende kennis van talrijke gevallen, waarin op grond van een bepaalde voorstelling van een daad, motief, karakter een goed- of afkeurend oordeel wordt geveld ; uit deze gevallen zouden exacte empirische wetten voor bizondere terreinen van het zedelijk beoordeelen, — eindelijk misschien de algemeene wet van het zedelijk oordeel afgeleid en als onmiddellijk evident erkend kunnen worden.

Vragenlijsten zouden hulp kunnen bieden [1]; ook is eenig licht te verwachten van grondige historische en ethnologische onderzoekingen. Dit laatste echter met het voorbehoud, dat men „zeden en gebruiken", d. i. de wijze, waarop gehandeld wordt niet verwart met hetgeen zedelijk goed verdient te heeten. Om den zedelijken maatstaf van een tijd of een volk te leeren kennen, moet men niet op de daar en toen voorkomende gedragswijze letten, maar veeleer hierop, hoe afwijkingen van dit gemiddelde daar of toen beoordeeld worden. In de hedendaagsche cultuur houdt de praktijk het midden tusschen waarheid en leugen, menschenliefde en egoïsme, terwijl toch afwijkingen naar de éène zijde beslist goedgekeurd, die naar de andere zijde afgekeurd worden. Bij andere volken en in andere cultuurperioden zou men vrij zeker hetzelfde ontdekken; waarschijnlijk zijn er veel geringere historische en geografische verschilpunten bij de zedelijke beoordeeling dan in de gedragsgewoonten.

Voorts diende er op gelet te worden, dat dezelfde deugden in andere vormen van toepassing kunnen optreden dan voor ons gewoon is. Bij Oostersche volken wordt herbergzaamheid hoog gewaardeerd; en deze blijkt te zijn een toepassing van den algemeenen plicht om noodlijdenden bij te staan, in cultuur-verhoudingen, waarin deze soort van hulp bizonder noodig is.

Ook mocht de mogelijkheid van onderscheiden interpretatie eener identieke gedragswijze niet voorbijgezien worden. Gestrengheid van zeden en ascetisme zijn afwisselend geprezen en gelaakt, naar gelang men er een bewijs in zag van een streven naar hooge doeleinden of ze beschouwde als huichelarij. Bij de pogingen om het geestelijk diapason van een volk of van een tijd vast te stellen, behoorde men de karakteristieke vormen van de zedelijke beoordeeling op te helderen met bewijsplaatsen voor de telkens geldende verklaringen der bedoelde gedragswijzen.

---

1) Bl. 143.

Voor het overige ware niet te vergeten, dat wij vermoedelijk van den cultuur-mensch, die geleerd heeft zich van zijn inzichten rekenschap te geven, meer te weten kunnen komen, dan van den natuurmensch of door historische berichten; hier als overal moet men de wetten van het gebeuren in de zuivere en doorzichtige gevallen hebben opgemerkt, om die later in de ingewikkelde en ondoorzichtige weer te kunnen herkennen.

Dat zijn intusschen alle toekomstdroomen; voorloopig moeten wij ons tevreden stellen met de feiten zonder meer en met de ruwe generalisaties van het natuurlijke denken. Voor ons is dus de vraag, wat daarmee nu te beginnen is.

Zoolang zich — lezen wij [1]) — empirische wetten niet exact laten vaststellen, schijnt een discussie over de laatste beginselen vrij onvruchtbaar; en inderdaad is volle zekerheid niet mogelijk. Toch is wellicht iets te bereiken. Men kan uit een natuurkundige of chemische theorie gevolgtrekkingen afleiden omtrent bizondere verschijnselen, die vatbaar zijn voor direct experimenteel onderzoek. Evenzoo volgen uit een ethische theorie bepaalde verwachtingen ten opzichte der reakties van het zedelijk bewustzijn; en deze kunnen aan de ervaring getoetst worden. En een natuurkundige of chemische theorie kan door één negatief voorbeeld weerlegd, en door eenige, samen op geen andere wijze te verklaren, positieve voorbeelden waarschijnlijk gemaakt worden. Op dezelfde wijze wordt een ethische theorie door al of niet overeenstemming met feiten van de zedelijke beoordeeling meer of minder plausibel of verwerpelijk.

Met deze bedoeling worden nu verder de hypothesen door den auteur beschouwd en getoetst. Aldus: hij wil vragen, hoe, wanneer deze of die hypothese gelijk heeft, het zedelijk oordeel, in bepaalde gevallen noodzakelijk zou moeten uitvallen. Daarover in de volgende §.

---

1) Bl. 151.

II.

Bij dit deel in 't bizonder zal ik mij beperking opleggen. Men verwacht van mij niet een uiteenzetting van de theorieën en daarnaast de critiek van Prof. H. Van die theorieën geef ik zooveel, als noodig is tot goed verstand van 's schrijvers wijze van argumenteeren. Die argumentatie herinnerde mij telkens (ik denk meer bepaald aan de bespreking van het utilisme) aan de Schotsche school en aan Lecky. Geen wonder trouwens, daar Prof. H. zich onder de intuïtivisten schaart. En ik zeg daarmee niet, dat hier geen oorspronkelijke gedachten te vinden zijn.

Men kan — lezen wij — de hypothesen in navolging van Paulsen e. a. in twee groote groepen verdeelen : de teleologische en de intuïtieve hypothesen of ook de gevolgs- en de gezindheidsethiek. Teleologisch heeten de hypothesen, die aannemen, dat handeling en neiging in laatste instantie naar de gevolgen worden beoordeeld ; intuïvistisch die, volgens welke het oordeel zich hecht aan een in de handelingen of neigingen zelve gegeven kenmerk. Gene beschouwen de zedelijke beoordeeling als een middel tot andersoortige doeleinden ; voor deze is zij een zelfstandige psychische functie, die gericht is op de vaststelling van eigenaardige, door niets anders bepaalde waarden.

Voor de meeste teleologische theorieën ligt het doel, met het oog waarop goedgekeurd of veroordeeld wordt, in de lust van gevoelende wezens : al het lustbrengende en slechts het lustbrengende (voorzoover van den wil afhankelijk) heeft zedelijke waarde. Noemen wij nu het lustbrengende het nuttige, het onlust-brengende het schadelijke, dan kunnen wij deze theorieën ook samenvatten onder den naam : *nuttigheids-theorieën.* Verder dienen wij twee vormen van deze theorie te onderscheiden, de eene, volgens welke het lustbedrag voor het handelende individu zelf (het individualistische hedonisme) ; de andere volgens welke het lustbedrag voor de maatschappij of

voor het geheel van gevoelende wezens het laatste criterium vormt (het universalistische hedonisme).

De nuttigheids-theorieën komen het eerst in bespreking. Dikwijls [1] meent men deze theorieën voldoende te kunnen rechtvaardigen met een direct beroep op het psychologisch hedonisme, d. i. de leer, dat het eenige doel van 's menschen handelen slechts kan zijn : lust en vermijding van onlust. Wij *kunnen* niets anders begeeren ; dus kan ook het criterium der zedelijke beoordeeling alleen liggen in de meer of minder volledige bereiking van dit doel. Deze argumentatie gaat echter niet op. Ook al was het psychologisch hedonisme juist, dan zou daarmee ten opzichte van het criterium niets bewezen zijn. Iets willen en iets goedkeuren zijn verschillende zaken ; men moest dus nog bewijzen, dat alwat met het einddoel van het willen in overeenstemming is, goedgekeurd wordt of verdient goedgekeurd te worden. Daartoe had men de ervaringen van de zedelijke beoordeeling moeten raadplegen. Maar empiristen als MILL verwaarloozen al te dikwijls de empirie en stellen er hun vooropgestelde meeningen voor in de plaats. Reacties van het zedelijk bewustzijn zijn in de ervaring in een onbegrensd aantal aanwezig ; wat lag voor een empirist meer voor de hand dan empirisch te onderzoeken, naar welke wetten deze plaats hebben en welke beginselen zij onderstellen ? In plaats daarvan wordt eenvoudig gepostuleerd, dat zij slechts op de middelen ter bereiking van een algemeen wilsdoel betrekking kunnen hebben. Had men de zelfwaarneming, die hier toch in de eerste plaats aan het woord mocht komen, maar eens geraadpleegd ! Men zou een luide tegenspraak hebben vernomen. Het onbevangen oordeel, dat waarheid, rechtvaardigheid, gestrengheid van zeden prijst en leugen, onrecht, uitspatting veroordeelt, weet niets van de gedachte, dat het daarbij tot maatstaf zou gebruiken het lust-overschot voor individu of maatschappij.

---

1) Bl. 154 v.v.

Nu worden door Prof. H. beide theorieën ieder afzonderlijk ter sprake gebracht. Eerst het individualistische hedonisme. Voor deze theorie is deugd of zedelijkheid niets anders dan handelen in het welbegrepen eigenbelang van den handelenden persoon ; het onderscheid tusschen goed en slecht bestaat hierin, dat eenigen op verstandige, doelmatige wijze, anderen op onverstandige, ondoelmatige wijze de bevordering van hun eigen welzijn zoeken. Het onderscheid is dus eigenlijk niet in den wil, maar in het intellect gegrond ; en het opvolgen der zedelijke voorschriften is niet een voorwerp van verplichting in den bekenden zin van het woord, maar is, evenals bij hygiënische regels, ieder slechts in zijn eigen belang aan te raden. Al dadelijk komt hierin aan den dag een scherp verschil tusschen de hypothese en de ervaringen van het zedelijk bewustzijn.

Zien wij nu, wat tot staving van de hypothese is aangevoerd. Men heeft de juistheid inzonderheid trachten te bewijzen met een betoog, dat het deugdzame handelen overal de zekerste weg tot geluk is. En inderdaad, maakte werkelijk de deugd en alleen de deugd gelukkig, dan zou hier een wetmatige verhouding aanwezig zijn, die het eenvoudigst aldus verklaard zou kunnen worden, dat wij het gelukbrengende handelen om die reden waardeeren. Daarover loopt dus voornamelijk de discussie.

Mill o. a. heeft zich aan zulk een bewijs gewaagd. (Ik voeg er even bij : in denzelfden trant reeds Hutcheson). Hij redeneert ongeveer aldus : Welke van twee genietingen is de meest begeerlijke ? Natuurlijk die, waaraan met beslistheid de voorkeur wordt gegeven door personen, die beide kennen. En is de voorkeur van dien aard, dat men van een genot geen afstand zou willen doen voor welke som van ander genot ook, dan mogen wij daaraan een superioriteit van hoedanigheid toekennen, waarbij de kwantiteit in het niet zinkt. Dat is het geval met intellectueel en zedelijk genot, in vergelijking met enkel zinnelijke genietingen.

Tegen die argumentatie geldt vooral dit bezwaar: Mill ziet het feit voorbij, dat onderscheiden menschen de onderscheiden lust- en onlustsoorten als zoodanig geenszins gelijk, veeleer zeer verschillend waardeeren. Mill is van oordeel, dat alle menschen met gelijken aanleg worden geboren, maar zich door invloeden van buiten verschillend ontwikkelen; uit ieder is alles te maken. Van dat standpunt heeft het een goeden zin te beweren, dat een bepaalde lust als zoodanig de voorkeur verdient; blijkt het, dat al degenen, bij wie de ontvankelijkheid voor een bepaalde lust tot volle ontwikkeling is gebracht, deze als de hoogste erkennen, dan is een gelijke ontwikkeling ook voor ieder ander in beginsel bereikbaar, en dus, met het oog op die hoogste lust, na te streven. Nu is echter in den jongsten tijd steeds duidelijker de groote invloed der erfelijkheid, ook op psychisch gebied, aangetoond; wat uit een mensch te maken is, omvat slechts een eng, overal door zijn aanleg beperkt gebied. Wat voor den een de hoogste lust is, behoeft het dus niet te zijn voor den ander, kan het misschien ook nooit voor hem worden. De zedelijk aangelegde mensch zal zeker in een maalstroom van zingenot geen schadeloosstelling vinden voor het ontbreken van hoogere bevrediging; maar de egoïst zal evenmin in een leven van strenge deugd het hoogste voor hem bereikbare geluk kunnen erkennen. Daarom, ook al overtrof de vreugde, die een hoog-zedelijk mensch in weldoen enz. vindt, verre alle genietingen van den wereldling, dan zou toch uit hedonistisch oogpunt het weldoen den wereldling slechts in die mate zijn aan te bevelen, als hij voor die vreugde ontvankelijk is.

Een consequent hedonistische moraal zou ieder kunnen voorschrijven „nach eigener Façon selig zu werden", dus dat genot te zoeken, waarvan de ervaring hem geleerd heeft, dat het *voor hem* de meeste waarde bezit. Ongetwijfeld zou daarbij dikwijls iets geheel anders voor den dag komen dan door het zedelijk bewustzijn wordt geëischt of toegelaten. Hedonistisch, verstandig

kiezen en zedelijk goed handelen zijn geenszins identieke begrippen.

Veel belangrijker is de *universalistisch-hedonistische* theorie (het utilisme), die het laatste criterium voor goed en slecht zoekt in de gevolgen, welke het handelen heeft (niet voor het handelende individu zelf, maar) voor de gemeenschap. Zij vindt een uitvoerige bespreking; in het bizonder is aan de argumenten van SIDGWICK veel aandacht geschonken.

Er moet dus onderzocht worden — merkt Prof. H. op [1]) — of op het terrein van het menschelijk handelen al het nuttige, slechts het nuttige en het nuttige overal naar de mate van zijn nuttigheid zedelijk gewaardeerd wordt. Op het laatste kwantitatieve gezichtspunt komt het vooral aan. Het is niet voldoende aan te toonen, dat daden of karakters, die door het zedelijk bewustzijn hoog gewaardeerd of scherp veroordeeld worden, ten slotte iets meer geluk dan leed, resp. iets meer leed dan geluk in de wereld brengen; er moet ook een zekere evenredigheid tusschen de mate van waardeering en veroordeeling en de mate van nut en schade aangetoond worden. Met het oog daarop worden dan de verschillende terreinen van het zedelijk leven doorloopen.

Ik stip eenige punten aan. Voor den utilist komen principieel slechts lust en onlust in aanmerking; over de zedelijke waarde van een daad of karakter kan dus slechts de kwantiteit (intensiteit duur) van de resulteerende lust of onlust beslissen. Maar hoe is het dan te verklaren, dat het zedelijk bewustzijn een mensch, die zich met wetenschap en kunst afgeeft, ceteris paribus zooveel hooger waardeert dan een ander, die zich slechts voor eten en drinken interesseert? Men zou dit utilitisch zoo kunnen verklaren, dat de wetenschappelijke bevrediging in de lust-balans zwaarder weegt; MILL zegt immers: de „hoogere" lustsoorten zijn op zichzelf en onvoorwaardelijk meer begeerenswaard dan de lagere.

1) Bl. 196 v.v.

Dat kan echter alleen beteekenen : òf de geringste hoogere bevrediging geeft meer genot dan de grootste lagere ; òf deze wordt om andere reden dan het bedrag aan lust gewaardeerd ; in het laatste geval is het utilistisch standpunt verlaten ; het eerste zal niemand verdedigen. En mocht iemand dit willen verdedigen, dan was er voor het utilisme nog maar weinig gewonnen. Zuiver kwantitatieve verhoudingen kan men, althans in de voorstelling, naar believen modificeeren. Denk u de uitvinding van een middel om een zinnelijke bevrediging zóó te versterken en duurzaam te maken, dat haar lustwaarde alle hoogere bevrediging verre achter zich zou laten, zou dan de ruimst mogelijke verbreiding van dit middel het hoogste doel van het zedelijk handelen worden ? En wanneer b.v. mocht blijken, dat een moordenaar uit lust intensiever geniet van den moord, dan zijn slachtoffer daaronder lijdt, dan zou men op dat standpunt de daad moeten prijzen. Aan zulke extreme gevallen denkt de utilist niet ; maar dit is de consequentie van zijn theorie, die door het zedelijk bewustzijn met afschuw wordt afgewezen en waarmee de theorie is geoordeeld.

Voor den utilist komt slechts in aanmerking de hoeveelheid lust, die uit een daad voortvloeit [1]). Maar zal het zedelijk bewustzijn het prijzen, als wij bij de verdeeling van lekkernijen aan een snoepachtig kind, voor wie een lekkernij veel meer beteekent, een dubbele portie geven, of als wij aan den vrek ons vermogen nalaten ? Dat ceteris paribus aan een gelijke verdeeling boven een ongelijke de voorkeur wordt gegeven, kan utilistisch nog plausibel lijken, maar dat de eerste zoo dringend geëischt wordt, als inderdaad gebeurt, zoodat deze eisch zelfs vóór alle andere bij alle volken en in alle tijden in gecompliceerde stelsels van rechtsinstituten is vastgesteld, dat zou men toch bij utilistische veronderstellingen niet verwachten.

---

1) Bl. 200 v.v.

De hooge waarde, die de *waarheidsliefde* voor het zedelijk bewustzijn bezit, meent de utilist gemakkelijk te kunnen verklaren [1]). Een zooveel mogelijk volledige kennis der waarheid is immers voor ieder van het grootste belang; bij alle handelen gaat men uit van zekere theoretische inzichten, en het gelukken of mislukken der daad hangt af van de juistheid of onjuistheid dezer onderstellingen. Dus is het over het geheel nuttig en noodzakelijk voor de gemeenschap, dat waarheid gesproken wordt; maar hierop zijn uitzonderingen, en waar zulke uitzonderingen zijn, is ook het zedelijk bewustzijn geneigd afwijkingen toe te staan of althans deze minder streng te beoordeelen. Zoo met betrekking tot uitspraken, die voor misdadig-onzedelijke doeleinden gebruikt zouden worden; ontmoet iemand in een eenzaam bosch eerst een dame en daarna een woest uitzienden landlooper, die hem vraagt, welken weg de dame gegaan is, dan is zeker een onwaarheid geoorloofd.

Hier stelt Prof. H. allereerst dit tegenover [2]): Het utilisme erkent feitelijk alleen den plicht om voor het welzijn der medemenschen te zorgen. Maar hoe is het dan te verklaren, dat de waarheidsliefde zich aan het zedelijk bewustzijn voordoet als een zelfstandige deugd? Men kan de oorzaak daarvan zoeken in het feit, dat de plicht van het waarheidspreken het kind zonder nadere gronden is bijgebracht. Evenwel, dat is ook het geval met fatsoens- en hygiënische regels, en hierbij wordt inderdaad de utilistische opheldering later onmiddellijk als licht-gevend erkend en aangenomen. De utilistische verklaring der waarachtigheid daarentegen wordt intuïtief niet als licht-brengend, maar veeleer als volstrekt ondoeltreffend ervaren. Dat maant tot voorzichtigheid. Verder: er kan ongetwijfeld conflict zijn tusschen den plicht om de waarheid te zeggen, en andere plichten, om b.v. onrecht tegen te gaan of het onschuldig lijden

1) Bl. 176.
2) Bl. 208.

onzer medemenschen naar vermogen te lenigen. Dat in zulke gevallen ook wel eens de plicht der waarheid wijkt, spreekt van zelf. Maar het is niet waar — en dat is toch de consequentie van het utilisme — dat naar algemeen gevoelen overal en steeds de waarheidsliefde aan de menschenliefde opgeofferd behoort te worden. Moet men de pijnlijke waarheid verzwijgen ? Wie een waanwijs individu eens recht duidelijk de maat van zijn verdiensten aanwijst, of over een goedbedoelde, maar slecht gelukte arbeid een rechtvaardige critiek schrijft, of in een necrologie naast het licht ook de schaduw niet laat ontbreken, weet dat hij daarmee de betrokken personen of de verwanten meer of minder pijn doet ; als hij toch de waarheid niet vóór zich houdt, dan zullen hem in de meeste gevallen niet nuttigheidsoverwegingen aandrijven, maar hij zal het eenvoudige gevoel hebben de waarheid te moeten zeggen. Misschien — dat kan bij een collisie van plichten moeilijk uitblijven — heeft hij daarna eenige hinder van zijn daad, maar zou dat niet *méér* het geval zijn bij een opzettelijke noodleugen ? Die vraag is niet zonder beteekenis. Zal men b.v. tegenover een zieke, die om bestwil misleid is, toch niet het gevoel hebben van de oogen te moeten neerslaan, terwijl men de personen, die men door openhartige critiek heeft gegriefd, vrij aanziet ?

Verder dit betoog : Het algemeen besluit om overal en altijd te liegen zou zeker de maatschappij te gronde richten, maar het algemeene besluit om overal en altijd de waarheid te zeggen, zou eveneens groote verwarring stichten. De consequentie utilist moest dus voorschrijven : *μηδεν αγαν*, het gulden midden. Misschien komt hij ook tot het resultaat, dat in het algemeen de waarheid nuttiger is dan de leugen. Maar zal hij hierin aanleiding vinden om aan de tegenstelling tusschen deze beide de fundamenteele beteekenis te geven, welke haar voor een onbevangen beschouwing toekomt ? Een analoog geval is sparen en uitgeven : zoowel een overmaat van het eene (gierigheid) als een overmaat van het andere

(verkwisting) is voor individu en maatschappij schadelijk. Ook geldt spaarzaamheid voor een deugd, en zal den spaarzame een onnoodige uitgave berouwen ? Maar dat berouwen is van de gewetensknaging na een opzettelijken leugen hemelsbreed verschillend.

Een paar opmerkingen over den oorsprong van het zedelijke oordeel [1]). Men kan, met oudere utilisten zooals HUTCHESON, HUME e. a. meenen, dat het nuttigheidscriterium een niet verder te reduceeren apriorische geldigheid bezit. De meeste utilisten beschouwen echter de zedelijke beoordeeling als een product der ontwikkeling, en zij trachten haar uit enkel lust- en onlustgevoelens, uit een egoïstischen natuuraanleg af te leiden. Ongeveer op deze wijze : Ieder begeert lust, vermijding van onlust, verheugt en bedroeft zich dus over de gevolgen van anderer daden, naar gelang die hem daarbij van dienst zijn of in den weg staan. Dit lust-onlustgevoel gaat dan van de gevolgen over op de daad zelve en op de ten grondslag liggende gezindheid ; en daarna op gelijksoortige eigen daden. Zoo komen wij er toe met lust, resp. onlust te denken aan alle daden van anderen of van onszelven, naar gelang zij nuttig of schadelijk zijn. Wat eerst middel was, wordt een doel op zichzelf, ontvangt een eigen waarde. Tot opheldering doet het bekende voorbeeld van den gierigaard dienst. Geld, eerst gewaardeerd als middel om de wenschen te bevredigen, wordt door die associatie met de voorstelling van iets aangenaams tot zelf-doel, en heeft voor den vrek meer waarde dan de dingen, die voor geld zijn te verkrijgen.

Prof. H. voert hiertegen o.a. het volgende aan : Het is waar, dat het gebruik van steeds hetzelfde middel associaties tot stand kan brengen, zoodat bij bepaalde aanleidingen steeds weer de voorstelling van een daad optreedt, en met haar een tendenz om die te verwezenlijken ; maar dit beteekent niet, dat deze verwezenlijking

1) Bl. 179 v.v.

nu ook als doel gewaardeerd en gewild wordt. Het laatste is alleen het geval, als de oorspronkelijke doelstelling nog nawerkt of er een ander voor in de plaats is gekomen. Voor den gierigaard is geldbezit nog geen zelf-doel geworden ; het blijft hem een middel tot beveiliging in mogelijke (ofschoon ook objectief onwaarschijnlijke) kwade dagen ; het zou onmiddellijk zijn prikkel voor hem verliezen, zoodra het geld waardeloos bleek. In andere gevallen is het oorspronkelijke doel door een ander vervangen ; zoo bestijgt de Alpinist de bergen eerst om het aesthetisch genot, later zonder de gedachte daaraan : maar dan is het doel om eer te verwerven enz. er voor in de plaats gekomen. Voor de zelfwaarneming onderscheiden zich zulke gevallen scherp van de gevallen, waarin een associatief opduikende voorstelling mechanisch een beweging bewerkt. Wie in zijn eigen belang zich een bepaald handelen heeft aangewend, kan ook onder veranderde omstandigheden daarmee voortgaan, mechanisch, of ook omdat hij er een nieuwe waarde in ontdekt heeft ; maar er zijn geen bewijzen, dat dit handelen voorwerp van een sterk willen zou kunnen worden, omdat het vroeger middel tot een nu niet meer erkend doel is geweest. En zoo is het ook niet waarschijnlijk, dat het zedelijk reageeren en zedelijk handelen enkel aan nuttigheids-overwegingen en invloeden van opvoeding het karakter van zelfdoel zou danken, dat het voor het natuurlijke denken bezit.

III.

Zoo blijven, naar het schijnt, slechts de intuïtivistische hypothesen over, volgens welke de zedelijke beoordeeling van een daad of neiging berust op het onmiddellijke inzicht, dat deze opzichzelve waardevol of verwerpelijk zijn. Het zoeken naar een eigen, niet verder te reduceeren criterium is gerechtvaardigd. Zulk een criterium is intusschen niet op te vatten als een „aangeboren begrip”.

Aangeboren is de wetmatigheid van het zedelijk reageeren, krachtens welke de voorstelling van bepaalde daden of neigingen de gevoelens van goed- of afkeuring te voorschijn roept; uit de ervaring van deze afzonderlijke reacties is daarna het criterium, dus het algemeene kenteeken, dat de goed- of afkeuring bepaalt, te abstraheeren. Zoo is het ook in de logika, kenleer, aesthetica en in alle empirische wetenschappen.

De schrijver wijdt nu eenige bladzijden aan de plichttheorie, de aesthetische theorieën en de logische theorie. Ik zal er ook heel kort bij stilstaan.

De *plicht-theorie* zoekt het criterium in de motiveering der daad door het plichtsbewustzijn. Goed is dan alles wat met het oog op den erkenden plicht gedaan wordt, slecht wat er mee in strijd is, en het overige is indifferent. Gaan ook de bij verschillende volken en in onderscheiden tijden zedelijk goedgekeurde daden verre uiteen, wat den inhoud betreft, er blijft toch over het gemeenschappelijke formeele kenteeken, dat zij alle ter wille van het goede of het plichtmatige gekozen zijn.

Hier moet — meent Prof. H. — tusschen twee opvattingen onderscheiden worden. Men kan onder de motiveering door het plichtsbewustzijn verstaan, òf: al het zedelijk goed te keuren handelen moet volbracht worden ter wille van een doel, dat als goed erkend moet worden en dus plichtmatig is; òf: het doel van het handelen behoort in laatste instantie de eigen plichtsvervulling van den handelenden persoon te zijn. Volgens de eerste opvatting ben ik zedelijk, zoover ik als doel kies, *wat* mijn plicht is; zij houdt in, dat het zedelijk doel om zijns zelfs wil en niet als middel moet nagestreefd worden. In dezen zin is de plichttheorie te accepteeren; maar zij brengt ons niet verder; zij laat de onderscheiden zedelijke doeleinden naast elkaar staan. Volgens de tweede opvatting mag ik slechts goed heeten, als ik het goede kies, *omdat* het mijn plicht is; voorzoover mij dus als laatste doel de eigen plichtsvervulling voor oogen staat. Al het als zedelijk goed erkende wordt onder de éene

neiging om den plicht te vervullen, gerangschikt. Aldus Kant. Maar deze opvatting is onjuist.

Ondervragen wij het onbevangen zedelijk bewustzijn, dan blijkt, dat dit aan de spontane hulpvaardigheid geen geringere waarde toekent dan aan de door plichtsoverwegingen gemotiveerde. Wij kunnen drie typen onderscheiden. A is een sensitief mensch, die in de verbeelding vreugde en leed van anderen intensief gevoelt ; beoogt hij bij het hulp bieden zich deze gereflecteerde vreugde te verschaffen of van dit gereflecteerde leed bevrijd te worden, dan zorgt hij in den grond slechts voor zichzelf ; zijn handelen heeft geen zedelijke waarde. B is de plichtmensch van Kant ; hij bekommert zich om leed en vreugde slechts voorzoover zij hem materiaal tot plichtsbetrachting geven ; na de daad vraagt hij alleen, of hij zijn plicht deed, en onverschillig is het hem, wat de wereld daaraan had. C denkt niet aan zichzelf noch aan zijn plicht, maar de voorstelling van het onverdiende lijden roept onmiddellijk de gedachte bij hem op : hier moet geholpen worden, en hij slaat de hand aan het werk. Dit laatste type heeft Kant over het hoofd gezien : de gezonde, krachtige naturen, die het als een natuurlijke functie gevoelen, anderen met raad en daad bij te staan, en die daarbij belangrijke offers niet schuwen. Kant zou van dezen moeten zeggen, dat zij geen echt zedelijke waarde hebben. Het zedelijk bewustzijn van het volk denkt anders : het zal zeker aan plichtsgetrouwheid zedelijke waarde toekennen, maar ook in de markante vormen een zekere bekrompenheid en angstvalligheid bespeuren, die niet op de voordeeligste wijze met den ruimen blik en de spontaneïteit van het andere type contrasteeren.

In tegenstelling met de plicht-theorieën, die slechts één enkel motief als zedelijk gerechtvaardigd laten gelden, hebben alle *aesthetische theorieën* deze gedachte gemeen, dat de maatstaf van zedelijke waarde niet in het uitsluitend overwicht van ééne neiging, maar veeleer in het harmonisch evenwicht van alle neigingen te zoeken

is. Zij erkennen niet de neigingen op zichzelve, maar alleen de maat en de verhouding als zedelijk waardevol, en brengen deze harmonie in meer of minder nauwe betrekking tot die in kunstwerken en natuurobjecten.

De ethische en de aesthetische beoordeeling zijn inderdaad in meer dan één opzicht aan elkaar verwant. Beide zijn onmiddellijk, onafhankelijk van de overweging van praktische gevolgen, en beide maken aanspraak op algemeen-geldigheid. De taal onderscheidt ook de namen niet scherp: men spreekt van een goede schilderij, een leelijk karakter. Iedere deugd laat zich als het midden van twee ondeugden beschrijven. Ook heeft een leven, waarin de zinnelijke en egoïstische neigingen door haar matige intensiteit en de lange nawerking van zedelijke doel-voorstellingen, niet met kracht behoeven bestreden en onderdrukt te worden, maar zich overal gemakkelijk en als vanzelf onder de hoogere neigingen schikken, zoowel zedelijke als aesthetische bekoring; terwijl omgekeerd slapheid en onberekenbaar weifelen tusschen goed en slecht, en eenzijdige deugd, aesthetisch onbevredigd laten.

Er zijn echter onoverkomelijke bezwaren tegen deze theorieën. Tegen de theorie pleit het verschillend karakter der gevoelsreacties. Hoogachting en verontwaardiging verschillen zeer van behagen en mishagen. Voorts wordt een aesthetisch welgevallig evenwicht op zeer onderscheiden zedelijke niveau's gevonden. Het is er evenzeer bij den egoïstischen krachtmensch, die van geen scrupules weet en allen tegenstand neerslaat, als bij den hooghartigen idealist, wien de belangen van staat of menschheid geen tijd laten om aan de eigene te denken. In beide gevallen bepaalt de eenheid van wilsrichting, het ontbreken van innerlijke conflicten, een even hooge aesthetische bekoring; voor het zedelijk oordeel zijn zij zeer verschillend.

Anderen hebben gemeend wat men goed en slecht noemt zonder rest tot de begrippen waar en onwaar te kunnen terugbrengen. Dat is de *logische theorie*, die o. a. door WOLLASTON werd voorgestaan. De grond-

gedachte is : in iedere daad komt een oordeel tot uiting, en naar gelang dit oordeel juist of onjuist is, is de daad goed of slecht. Het behandelen van vrienden alsof het vijanden waren, is slecht, omdat en voorzoover het een onwaarheid beteekent ; het zijn immers geen vijanden. Ondankbaarheid is onzedelijk, omdat zij met de daad de ontvangen weldaden loochent. Van alle onzedelijke handelingen blijkt, dat zij in den grond leugens zijn, en juist als leugens zijn zij zedelijk verwerpelijk. Zoo maakt de logische theorie feitelijk de waarachtigheid tot de eenige en centrale deugd.

De logische theorie heeft veel aantrekkelijks. Zelfbezinning leert, dat wij bij een onzedelijke daad ons bewust zijn van een tegenstrijdigheid tusschen die daad en iets anders, dat op den gegeven stand van zaken betrekking heeft ; en het ligt voor de hand om dit andere eenvoudig met den gegeven stand van zaken te identificeeren. Maar dat laatste is onjuist. De daad is niet strijdig met den stand van zaken op zichzelf, maar met een gevolgtrekking, die uit deze omstandigheden in verband met de reeds *veronderstelde* maar niet duidelijk tot bewustzijn gebrachte zedelijke criteria ontstaat. Als men van iemand aanneemt, dat hij de plichten der dankbaarheid en rechtvaardigheid erkent en daarnaar te handelen streeft, dan is er ongetwijfeld een tegenstrijdigheid wanneer hij ondankbaar en onrechtvaardig is ; maar als hij met deze plichten spot ? Abstraheert men van de zedelijke voorschriften (en dat moet, want de zedelijke verhoudingen zullen immers alleen door de logische gefundeerd worden), dan is er in de ondankbare daad geenerlei tegenstrijdigheid ; men kan er alleen het egoïsme van den persoon uit opmaken. De petitio principii dezer theorie is, dat zij uitsluitend die motieven in aanmerking neemt, welke een man van eer tot de daad zouden kunnen brengen. Dan komt er een tegenstrijdigheid, als de man toevallig een schurk is.

Ten slotte valt op te merken, dat de logica op zichzelve nooit kennis kan fundeeren, maar slechts deze uit andere

kennis vermag af te leiden. Het logische proces is van formeelen aard, heeft een aanknoopingspunt van materieele data noodig. Zooals men voor de geometrie de ruimtevoorstelling, zoo moet men voor de ethiek het zedelijk bewustzijn vóór alle bewijsvoering reeds meebrengen.

Al is dus de logische theorie onjuist, er is toch een waardevolle kern in. Dat alle zedelijk handelen in zekeren zin een redelijk handelen is, komt niet slechts het natuurlijk denken plausibel voor, maar is ook in de geschiedenis steeds weer met nadruk beweerd of stilzwijgend verondersteld (Socrates : alle deugd berust op inzicht, Pascal : travaillons à bien penses, Kant's „praktische rede" enz.). De onzedelijkheid, in het bizonder de misdaad, wordt, volgens Kurella, gekarakteriseerd door deze twee kenmerken : „soevereiniteit van het ik" en „soevereiniteit van het oogenblik". Is het niet duidelijk, dat wij dit opofferen van algemeene of duurzame belangen aan bizondere of voorbijgaande met volle recht onredelijk mogen noemen ? Het onredelijke is hierin, dat aan éen enkel oogenblik of éen enkel individu, die op zichzelve niet belangrijker zijn dan andere oogenblikken of andere individuen, toch zooveel hoogere waarde wordt toegekend. En het tegenovergestelde kunnen wij redelijk noemen, inzoover het datgene, wat objectief beschouwd gelijke waarde heeft, ook inderdaad als gelijkwaardig beschouwt en behandelt. Het onzedelijk handelen is dus onredelijk, omdat het door eng bepaalde en subjectieve, het zedelijk handelen daarentegen redelijk, omdat het door ruime en objectieve gezichtspunten beheerscht wordt.

Hiermee zijn wij gekomen tot 's schrijvers eigen theorie : de *objectiviteits-hypothese*. Tot nadere bepaling eerst dit : De hypothese gaat er van uit, dat de motieven, die bij een praktisch dilemma tegenover elkaar staan, uit een enger, tijdelijk of individueel beperkt, òf uit een ruimer gezichtspunt ons waardevol kunnen voorkomen : en zij neemt aan, dat de tegenstelling tusschen onzedelijkheid en zedelijkheid doorloopend met die

tusschen de ontvankelijkheid voor die engere, subjectieve, en voor de ruimere, objectieve motieven samenvalt. Volkomen zedelijk zou dus hij zijn, die zich bij alle beslissingen in het centrum der dingen verplaatste en van hier uit het gewicht der telkens aanwezige motieven bepaalde; dus elke persoon, elk ding, elke verhouding naar hun eigen waarde, onafhankelijk van nut of schade voor persoonlijke belangen bepaalde. Alle onzedelijkheid zou tot voorkeur van persoonlijke boven zakelijke, van bizondere boven algemeene gezichtspunten terug te brengen zijn; zij zou dus niet anders dan beperktheid, kleinheid van willen en streven zijn, en hierop berusten, dat het eigen ik of zelfs een kort moment daarvan praktisch tot middelpunt der wereld gemaakt wordt.

In overeenstemming hiermee zou de categorische imperatief van het objectiviteits-beginsel moeten luiden: beschouw overal de dingen uit het ruimste voor u bereikbare gezichtspunt, of korter: wil objectief!

Ik kies eenige voorbeelden om duidelijk te maken, hoe Prof. H. zijn hypothese tracht te staven.

Uit de aard der zaak komt de deugd der waarachtigheid eerst aan de orde. Men kan haar — zegt de schrijver — aanduiden als objectiviteit met betrekking tot dingen en verhoudingen in het algemeen. De waarheid spreken is niets anders dan zich in zijn uitspraken door de natuur der dingen laten bepalen, zakelijk er over spreken. Daarmee hangt nauw samen de waarachtigheid in het denken, dus tegenover zichzelf; zij bestaat hierin, dat men alle gronden gelijkelijk aan het woord laat komen, zich niet door sympathieën of antipathieën laat bewegen om de eene vast te houden en de andere te weren, en zoo in de eigene objectieve verhouding der gronden in te grijpen. Deze waarachtigheid is dus voor de objectiviteits-hypothese niet een middel voor andersoortige doeleinden, maar een primaire en zelfstandige hoofddeugd. Ceteris paribus is op zichzelf en onvoorwaardelijk waarheidspreken beter dan liegen, zoo oordeelt met axiomatische evidentie het zedelijk bewustzijn; en deze

hypothese verklaart en rechtvaardigt de evidentie hierdoor, dat het onpartijdige, zonder vooroordeel zich verdiepen in het object iets zedelijk waardevols is, zelfs het algemeene en wezenlijke kenmerk van al het zedelijke waardevolle.

Ook bij liefde of welwillendheid en gerechtigheid ligt de samenhang met het objectiviteits-beginsel voor de hand. Zich op objectief standpunt plaatsen, dat beteekent de eigen belangen niet daarom, omdat zij de eigene zijn, meer laten gelden dan andere, maar zichzelf en anderen naar denzelfden maatstaf theoretisch beoordeelen en praktisch behandelen. Dit stemt volkomen overeen met het ideaal der rechtvaardigheid en met het Christelijk beginsel; zijne naasten lief te hebben als zichzelven.

De persoonlijke betrekkingen moeten dus uitgeschakeld worden. Maar hoe is het dan b.v. met de *dankbaarheid,* die juist daarop schijnt te berusten en toch door het zedelijk bewustzijn hoog gewaardeerd wordt? Prof. H. antwoordt: Deze plicht berust, naar omstandigheden, op tweeërlei grond. Wie weldaden aannam, die niet uit liefde, maar in de verwachting van tegendiensten bewezen werden, heeft eenvoudig een verdrag gesloten en moet zich daaraan houden; wie uit zuivere liefde beweldadigd is, heeft beter dan anderen gelegenheid gehad de zedelijke waarde van den weldoener te leeren kennen, en is *daarom* ook zelf tot liefde verplicht. Maar deze verplichting zou principieel in dezelfde mate aanwezig zijn, als een ander het voorwerp van deze weldaden geweest was. Men mag deze liefde van hem in het bizonder verwachten, omdat de feiten hem beter bekend zijn en levendiger voor den geest staan. De objectiviteits-hypothese moet dus de eigenlijke dankbaarheid, die slechts of bij voorkeur hem liefheeft, van wien zij zelve weldaden ontvangen heeft, voor een onvolkomen zedelijkheid, een vermenging van zedelijke en egoïstische neigingen verklaren. Dit beteekent echter niet, dat zij minder, maar dat zij meer eischt, nl. vereering en liefde voor *al* het goede, onverschillig of het den

reageerenden persoon of anderen tot voordeel strekt.

Een belangwekkend punt is *de loonende en straffende gerechtigheid* [1]). Welk licht laat de hypothese hierop vallen ?

De objectiviteits-hypothese — zegt de auteur — sluit alvast niet een regeling van ons gedrag naar de innerlijke waarde der personen buiten. Zij eischt onpartijdige, geenszins gelijke behandeling van verschillende menschen ; zij schrijft voor, de dingen uit een zoo ruim mogelijk gezichtspunt te beschouwen ; voor zulk een beschouwing nu verdwijnen wel de onderscheiden, die uit de betrekking tot den handelenden persoon volgen, maar niet de waarde-verschillen in de dingen zelve. Dat dus niet allen gelijk, slechts de gelijken gelijk, ieder naar zijn waarde zijn te behandelen, is van het standpunt dezer theorie plausibel. De vraag is slechts, waar wij den maatstaf, volgens welken wij ons handelen aan de waarde van de betrokken personen hebben aan te passen, zullen vinden. Biedt zich voor de objectieve beschouwing zulk een maatstaf als noodzakelijk aan, en is die maatstaf in de gegeven uitingen van het zedelijk bewustzijn terug te herkennen ?

De gang van 's schrijvers betoog is nu ongeveer aldus. Wie zedelijke onderscheiden erkent, verklaart daarmee het eene willen voor gerechtvaardigd, het andere voor ongerechtvaardigd. Dat wil zeggen : het goede willen verdient bevrediging, het slechte willen verdient geen bevrediging. Daar nu bevrediging lust, niet-bevrediging onlust schenkt, is het althans van deze lust en onlust duidelijk, dat zij ethisch onverbrekelijk behooren bij de zedelijkheid, resp. onzedelijkheid.

Men kan nu vragen, of niet de eisch der loonende en straffende gerechtigheid, voorzoover die een zedelijke eisch is, juist op deze lust en onlust betrekking heeft.

Oppervlakkig ziet het daar niet naar uit. De uitingen van den rechtvaardigheidsdrang richten zich naar het schijnt op geluk en ongeluk in het algemeen, en niet

1) Bl. 248 v.v.

uitsluitend op geluk en ongeluk uit de bevrediging van zedelijke, resp. de niet-bevrediging van onzedelijke begeerten; ook is het wel zeker, dat zuiver egoïstische beweegredenen (onschadelijk maken, afschrikken) een goed deel tot die uitingen bijdragen. Was dat deel echter alles, dan zou de zedelijke waarde der rechtvaardigheid onverklaard blijven. Individu, staat en maatschappij reageeren duizendvoudig op nuttig-schadelijke gebeurtenissen ter versterking van het nut of tot afweer van de schade, zonder dat zoodanig handelen daardoor de waardigheid ontvangt, die wij de gerechtigheid toekennen. Er moet dus in den eisch, dat zedelijkheid en geluk bijeenbehooren, een specifiek zedelijk moment zijn; en er is werkelijk een ethisch doorzichtige samenhang tusschen zedelijkheid en een bizonder soort van lust. Te onderzoeken is, of deze samenhang rekenschap kan geven van de betrokken feiten van het zedelijk bewustzijn.

Prof. H. geeft nu een schets van de ontwikkeling van den rechtvaardigheidsdrang. Zijn conclusie is, dat klaarblijkelijk de reacties van dezen drang steeds meer haar exclusief persoonlijk karakter verliezen. De primitieve mensch vermag niet te analyseeren; voor hem spreekt uit iedere onaangename daad het slechte karakter, waarop hij met wraak reageert. Later vermindert de eenzijdige concentratie der opmerkzaamheid op eigen ervaringen: al het handelen eens menschen wordt in aanmerking genomen; ten slotte brengt het vermogen van analyse tot de erkentenis, dat zich in het willen van een mensch geen ondeelbare eenheid, maar een strijd tusschen hooger en lager, goed en slecht openbaart, en dat daarom ook de reactie niet één, maar gedeeld moet zijn: helpend en bevorderend voorzoover een willen goed, weerstaande en bestrijdend, zoover het een slecht willen is. Bij kinderen kan men deze ontwikkeling nog tred voor tred nagaan. En deze ontwikkeling is weliswaar nog niet afgesloten, maar bij de geestelijk en zedelijk hoogst-beschaafden zal men vinden, dat zij schuwen een overwegend goed mensch door bevrediging van

lagere neigingen vreugde te bereiden, en een overwegend slecht mensch door niet-bevrediging van zijn hoogere neigingen leed te berokkenen. Den hebzuchtige geschiedt recht, als een speculatie mislukt, den hoogmoedigen mensch, als hij een vernedering ondergaat ; andererzijds den ijverigen onderzoeker, als hij door een belangrijke ontdekking roem verwerft, den plichtgetrouwen huisvader, als hij vreugde van zijn kinderen beleeft. Maar buiten het gebied van het recht ligt het, als de eersten door ziekte bezocht worden, of de laatsten een groote erfenis verkrijgen.

Ook de ongelijke waardeering der lust-soorten is — meent de schrijver — zeer goed uit deze hypothese te verklaren. Zij hangt half met de waardeering der waarachtigheid, half met die der menschenliefde samen. Dat de werkzaamheid op het gebied van kunst en wetenschap, zelfs als zij enkel receptief is, zooveel hooger gewaardeerd wordt dan een leven voor zinnelijke genietingen, biedt voor deze theorie geen moeilijkheid. Wie wetenschappelijk werkzaam is, verdiept zich in de objectieve wereld, wie met kunstwerken zich bezig houdt, denkt zich in anderer leven in, al is het ook slechts in dat van gefingeerde personen ; beiden geven blijk van een meer objectieve gezindheid dan hij, wien de genietingen der tong boven alles gaan. Voorzoover evenwel de personen zich *slechts* om wetenschap en kunst bekommeren en niet om het werkelijk leven, hebben wij hier, evenals bij den plichtmensch, te doen met een eigenaardige verbinding van zedelijkheid en egoïsme ; zooals daar de objectieve belangen niet ruim genoeg bleken, zoo zijn ze in dit geval niet *sterk* genoeg om de egoïstische te overwinnen. Ver boven beiden staat degene, die voor objectieve doeleinden werkt en strijdt.

IV.

Ik heb mij een afwijking in de volgorde veroorloofd. Eerst wilde ik laten zien, hoe volgens Prof. H., de ethiek haar eigenlijke taak : het criterium van de zedelijke

beoordeeling te zoeken, kan volbrengen. Daarom liet ik andere vraagstukken, die met de theorie van het zedelijk oordeel in meer of minder nauw verband staan, zooals : het voorwerp der zedelijke beoordeeling, wil en neiging, determinisme en indeterminisme, voorloopig liggen. Daarover — men vindt deze kwesties besproken in I Die sittliche Beurteiling im allgemeinen — zal ik in deze § iets meedeelen. Ik zou zóó willen onderscheiden : de vorige §§ handelden over den persoon, die oordeelt ; deze vooral over den persoon, die beoordeeld wordt.

Wat is het voorwerp der zedelijke beoordeeling [1]) ? Of — zooals de schrijver zich uitdrukt — welke objecten roepen een zedelijke beoordeeling te voorschijn ? In de eerste plaats zijn de objecten altijd iets aan menschen of aan menschelijk gedachte wezens, nooit iets aan doode dingen. Een goede sigaar enz. is goed in anderen zin dan gewetenstrouw of zedelijke reinheid. Verder behooren zij niet tot de physische, maar tot de psychische zijde van het menschenleven ; een oog b.v. kan goed zijn, maar zedelijk goed is het nooit. Eindelijk, niet de theoretische, maar de practische kant der menschelijke persoonlijkheid is er in betrokken ; over een domheid zijn wij niet zedelijk verontwaardigd ; als het soms zoo schijnt, dan geldt toch de verontwaardiging feitelijk de nalatigheid, dus een fout van den wil. De normale oorzaken van de zedelijke oordeelen kunnen slechts gezocht worden in de menschelijke *wilsuitingen.*

Een verdere vraag is : Wat wordt aan die wilsuitingen, aan de daad zedelijk beoordeeld ? Daartoe moeten wij eerst weten wat een daad is.

Prof. H. onderscheidt, ongeveer op dezelfde wijze als SCHOPENHAUER, aan de daad inzonderheid twee elementen : de motieven en de neigingen. Onder *motief* verstaat hij de doelvoorstelling, d. w. z. de voorstelling van een daad, die waarde voor ons heeft. Om een daad te kunnen volbrengen, moeten wij eerst aan haar denken,

1) Bl. 34 v.v.

en in die voorstelling moet iets zijn, dat een begeerte in ons kan opwekken. De *neiging* is de algemeene en blijvende psychische aanleg, krachtens welke die voorstelling deze begeerte in ons oproept. Zulke neigingen moeten wij in zoo groot aantal aannemen, als zich aan de voorgestelde daden zijden, kenteekenen, gevolgen laten onderscheiden, die onafhankelijk van elkaar begeerten opwekken. Aldus : wanneer iemand zich door speculaties tracht te verrijken, dan is het motief de voorstelling van de te wachten winst, en daarbij is werkzaam de neiging der zelfzucht ; wanneer iemand een behoeftige bijstaat, dan is het motief de te lenigen nood, en de correspondeerende neiging de menschenliefde. Overal nu moeten (zooals in de buitenwereld natuurkracht en oorzaak) neiging en motief samen gegeven zijn, om de werking, hier de op de verwezenlijking van het motief gerichte begeerte, te voorschijn te doen komen.

De neigingen komen bij verschillende personen in zeer ongelijke sterkte-verhouding voor. In die sterkte-verhouding spreekt zich het karakter uit ; of liever, zij *is* het karakter. Een volledige kennis daarvan zou ons in staat stellen, de kracht waarmee ieder motief uit een willekeurig complex naar een bepaalde daad heendrijft of daarvan afhoudt, nauwkeurig te berekenen, en met zekerheid te voorspellen, hoe de resultante uit deze krachten, en dus ook, hoe het wilsbesluit en de daad zullen uitvallen.

Derhalve : motief en karakter zijn samen de oorzaak van hetgeen als de daad van den persoon naar buiten treedt.

Waarover gaat nu het zedelijk oordeel ? Klaarblijkelijk niet over de uitwendige daad. Wij houden ons oordeel in, tot wij een daad begrijpen of meenen te begrijpen als het produkt van bepaalde motieven en een bepaald karakter. Iemand kan een ander een ruime ondersteuning doen toekomen, uit zuivere welwillendheid of om de eigen ijdelheid te bevredigen of misschien zelfs om den beweldadigde er toe te brengen zichzelf door uitspattingen te

gronde te richten. Zoolang verschillende van deze verklaringen mogelijk schijnen, blijft het oordeel weifelend. Het oordeel richt zich naar de motieven die aan de daad ten grondslag liggen; of liever, naar de verhouding der met deze motieven correspondeerende neigingen, dus naar het karakter. Bij iedere belangrijke daad, die tot onze kennis komt, treedt ons onwillekeurig een meer of minder scherp begrensd beeld van den persoon voor den geest; wij denken ons in zijn toestand in, maken ons een voorstelling van de motieven, en vragen, wat voor mensch hij wel zijn moet om op die motieven met deze daad te reageeren. Zoo ook [1]: Vragen wij, wat in gegeven omstandigheden plicht is, dan willen wij feitelijk weten, hoe een zedelijk mensch, bij volkomen kennis en met in achtneming van alle omstandigheden, die in aanmerking komen, in dat geval zou handelen.

Met het voorgaande staat in nauw verband de vraag naar de voorwaarden der zedelijke beoordeeling [2]. Wanneer kunnen, mogen wij over een persoon oordeelen? Natuurlijk alleen, als wij het eigenlijk object der beoordeeling, zijn karakter kennen. Het karakter is ons evenwel niet direct in de ervaring gegeven. Ter beschikking staan ons alleen een of meer daden (d. i. de buitenkant) en de uitwendige omstandigheden, waaronder die daden plaats vonden, en daaruit concludeeren wij tot het karakter. Meestal is deze conclusie juist, nl. in al die gevallen, waarin de omstandigheden op normale wijze tot kennis van den beoordeelden persoon komen en op normale wijze invloed op hem oefenen; terecht onderstellen wij dan bepaalde motieven enz. Maar hierop zijn uitzonderingen. Er zijn gevallen, waarin wij die normale bekendheid met en dien normalen invloed van de omstandigheden niet mogen veronderstellen; dan is het onmogelijk of moeilijk om uit de omstandigheden tot het karakter te concludeeren. Wij spreken van vermin-

1) Bl. 56.
2) Bl. 65 v.v.

derde of opgeheven toerekenbaarheid, en wij matigen ons oordeel of houden het in.

Zoo is het bij physieken dwang en bewusteloosheid. Wat onder dien invloed of in dien toestand door iemand gedaan of nagelaten wordt, zegt ons niets omtrent zijn karakter. Psychische dwang vermindert de toerekenbaarheid, maar heft haar niet op ; „quamquam coactus, attamen voluit''. Hoe krachtiger de uitgeoefende pressie is, des te moeilijker zal het zijn uit de daad iets over het karakter op te maken. Iets dergelijks geldt van de daden van kinderen of idioten. Een kind werpt een voorbijganger met een steen en wondt of doodt hem ; het heeft misschien ook gedacht : ik wil hem dooden. Maar het kind weet niet, wat „dood'' is en welke verstrekkende gevolgen de daad heeft ; de motiefvoorstelling is niet dezelfde als bij den volwassene, en een besluit tot het karakter is daarom niet geoorloofd. Daar komt nog bij een overwicht der primaire functie, de onbedachtzaamheid, die niet noodzakelijk op egoïsme wijst. Sticht een idioot brand, dan geeft ons dit alleen recht tot de conclusie, dat hij van brand en van een vuurtje houdt ; niet, dat hij zich dit genot ten koste van het leven en den welstand zijner medemenschen heeft willen verschaffen. Eenigszins anders is het bij zeer sterke affecten. Dan is er bij den persoon wel de kennis, maar zij staat hem op het oogenblik der beslissing niet ter beschikking ; zij is weggedrongen, zij blijft beneden den drempel van het bewustzijn. Maar daardoor is het ook hier niet mogelijk uit de daad iets over het karakter van den persoon, over zijn ontvankelijkheid voor zedelijke en onzedelijke motieven te weten te komen Andere gevallen sluiten zich hierbij aan : provocatie, zware verzoeking, roes, hypnose, verleiding, waarbij steeds het eigenaardige is, dat bepaalde motieven op den voorgrond worden geschoven en de andere dus niet voldoende gelegenheid vinden om zich te laten gelden. Ook opvoeding en omgang kunnen èen kunstmatige verschuiving der in aanmerking komende motieven bewerken.

Bij psychische stoornissen is de onbegrijpelijkheid der wilsuitingen voor den leek bizonder in het oog vallend. Maar ook de psycholoog is vaak niet bij machte de motieven te reconstrueeren. En zelfs als hem dat gelukt, blijken de motieven zoo eenzijdig en verward te zijn, dat hij niets met zekerheid over het karakter durft beslissen.

In al deze gevallen kan men ook spreken van een belemmering of opheffing van de wilsvrijheid, mits dit woord wordt genomen in den zin „vrijheid om te doen wat men wil"[1]). Bij den physieken dwang is de wil machteloos; bij den psychischen dwang worden door vreemde autoriteit aan een bepaalde keuze gevolgen verbonden, die den wil nopen een andere beslissing te nemen dan hij zonder dien dwang zou hebben gedaan; bij de andere gevallen zijn er storende omstandigheden, waardoor de natuurlijke verhouding der neigingen kunstmatig gewijzigd wordt. In al die gevallen kan men zeggen, dat men datgene wat men doet toch eigenlijk niet wil; en in dezen zin is hier onvrijheid.

Moeten wij dus zeggen, dat vrijheid een voorwaarde is voor het zedelijk oordeel? Als men vrijheid neemt in de beteekenis van „vrijheid om te doen wat men wil", ja. Maar niet als men daaronder verstaat een „liberum arbitrium indifferentiae", een oorzaak-loos willen. Hiermee zijn wij in de kwestie: *determinisme-indeterminisme* verplaatst. Het vraagstuk wordt eerst van psychologisch, dan van ethisch standpunt bezien. Ik duid het betoog even aan.

Het determinisme is de opvatting, dat het wilsbesluit door de gezamenlijke antecedentie geheel en al bepaald (gedetermineerd) is, dus daarmee wettelijk samenhangt; zoodat een volkomen kennis der antecedentia ook een nauwkeurige voorspelling van het wilsbesluit en de handeling mogelijk zou maken. Het indeterminisme ontkent dit.

Bl. 82 v.v.

Had het indeterminisme gelijk, dan zou men een geheel eenige uitzondering onder verschijnsels van natuur- en geestesleven moeten aannemen. Overal elders is immers voorspellen mogelijk, als niet het zeer ingewikkelde der verschijnselen in den weg staat. Maar feitelijk doet ook ieder op dit terrein voorspellingen, met meer vertrouwen zelfs dan een meteoroloog of arts. Ieder weet, dat de een betrouwbaar is, de ander niet, verwacht hier strenge plichtsbetrachting, daar een zich laten gaan. Het determinisme wordt steeds en door ieder ondersteld.

De schrijver neemt nu drie voorbeelden. Eerst een eenvoudig geval, waarbij slechts één motief en één neiging in het spel zijn. Een hongerige zet zich aan een welvoorzienen disch, en behalve het honger-motief komt geen motief (b.v. de gedachte, dat hij een noodzakelijk werk eerst moet verrichten, enz.) in zijn geest op. Zulk een man zal ongetwijfeld toetasten. Deed hij het niet, liet hij alle schotels passeeren, dan zouden wij niet denken: de man heeft immers een vrijen wil ; wij zouden een tegenmotief ter verklaring zoeken, en dat is juist in dit geval buitengesloten.

Of nemen wij het geval van twee in verschillende richting trekkende motieven, beide echter behoorende tot het gebied van één neiging, b.v. lust- en onlust-motieven. Iemand staat in twijfel, of hij naar een concert of naar de schouwburg zal gaan. Zal niet de beslissing uitvallen naar de kant, die de meeste lust beloofd ? Men bedenke, dat slechts in aanmerking komen de motieven, die werkelijk op dat oogenblik in den geest aanwezig zijn en dat het alleen gaat om lust en onlust.

Een derde geval : een hedonistisch motief staat tegenover een zedelijk motief. De vraag is b.v., of men zich door een kleine afwijking van de waarheid een voordeelige positie zal verschaffen. Zal het besluit niet afhangen van de motief-kracht, welke de voorstellingen voor een bepaalden persoon bezitten ? Daar gaan wij in de practijk ook van uit. Voor een gave ten behoeve van een stichting tot algemeen nut wenden wij ons tot een phi-

lanthroop, voor deelname aan een voordeelige onderneming tot een speculant. Weigert de een zijn hulp of wil de andere niet meedoen, dan onderstelt men verborgen motieven. Kan men zulke motieven niet ontdekken, dan zal men niet zeggen : de man heeft krachtens zijn vrijen wil anders gehandeld dan gewoonlijk, maar : ik heb mij in hem vergist.

Steeds wordt met te meer beslistheid een zedelijk oordeel uitgesproken, naar mate het vollediger en zekerder gelukt, de daad tot haar antecedentia terug te brengen. Doodt iemand een wildvreemd mensch zonder eenigen denkbaren grond, dan zullen wij eerder denken aan ontoerekenbaarheid en ons oordeel opschorten. Voortdurend is hierbij te bedenken, dat de uitdrukking : „die daad werd door karakter en motieven bepaald" *niets meer* inhoudt dan deze andere : „die daad werd gekozen, omdat den persoon de gronden vóór gewichtiger schenen dan die er tegen" of eenvoudiger „hij heeft gedaan wat hem het beste voorkwam". Tegenover de gemotiveerde daad staat de daad zonder grond en zonder zin. Daaruit volgt, dat het determinisme niet gevaarlijk is voor de ethiek, maar juist een noodzakelijke voorwaarde van de zedelijke beoordeeling is.

Vanwaar dan de ethische bezwaren, die gewoonlijk tegen het determinisme worden ingebracht [1]) ? Zij berusten op misverstand. Een belangrijke oorzaak van misverstand is o.a. hierin gelegen, dat men bizondere soorten van determineering in het oog vat, en wat van deze alleen geldt, ten onrechte op alle determineering toepast. Men heeft opgemerkt, dat de kennis van sommige een daad bepalende omstandigheden (dwang, onwetendheid, affect, verleiding, opvoeding) de toerekening verzwakt ; en men concludeert, dat dus de kennis van alle bepalende factoren de toerekening zou opheffen. Dat lijkt plausibel, zoolang men zich er geen rekenschap van geeft, *waarom* die omstandigheden de toerekening verzwakken. Wij hebben echter

1) Bl. 101 v.v.

gezien, dat wij hierbij steeds met storende omstandigheden te doen hebben, die het karakter verhinderen duidelijk te voorschijn te komen. Zijn deze omstandigheden buitengesloten of gecorrigeerd, dan blijven de voor de kennis van het karakter wezenlijke omstandigheden over; en van deze kan men natuurlijk niet nog eens beweren, dat zij het karakter verhinderen aan den dag te treden en de toerekening verzwakken. Niet iedere verklaring uit andere oorzaken dan de zedelijke of onzedelijke wilsrichting, heft de toerekening op.

Een tweede groep misverstanden [1]) vindt men hoofdzakelijk bij personen, die materialistisch of dualistisch denken of ten minste de nawerking van dergelijke theorieën nog niet overwonnen hebben. Deze misverstanden komen hierop neer, dat zij het determinisme met het fatalisme, de causaliteit door den wil met een causaliteit zonder den wil verwisselen. Al is een causaliteit zonder den wil, zooals wij zien bij gehypnotiseerden, ook een soort van determineering, daarom behoeft geenszins alle bepaling van den wil van deze soort te zijn. Toch schijnen velen dat te denken. Dat komt ten deele hiervan, dat zij bij een determinatie van het willen onmiddellijk denken aan een determinatie door hersenprocessen, waarbij zij het bewustzijn geheel materialistisch als een product der hersens of dualistisch als door de hersens in zijn vrije beslissingen gehinderd en gedrukt voorstellen.

Dualistische reminiscentiën zijn waarschijnlijk ook de verborgen grondslag van de meeste argumentaties, welke zonder direct lichamelijke invloeden op het oog te hebben, de motieven of de neigingen tegenover den wil stellen. Zoo b.v. bij MARTINEAU, als hij zegt: „Wij ervaren de prikkels, die tot ons komen, duidelijk als enkel verschijnselen, welke vóór een persoonlijkheid gebracht worden, die meer dan een verschijnsel of een bundel van verschijnselen is, een vrij beslissend ego, in staat om het voor-

1) Bl. 135 v.v.

gehouden probleem te behandelen en tusschen de eischers te beslissen".

Maar, vraagt Prof. H., hoe zal dit, ,,vrij beslissende ego" zijn beslissingen nemen, op goed geluk, als een waanzinnig geworden rechter, of naar zijn beste weten, op grond van een zorgvuldig afwegen der strijdige belangen, het oog gericht op onbewegelijke normen? In het laatste geval zouden wij weer bij het determinisme zijn aangeland, en wel juist bij dat determinisme, dat in het voorgaande is uiteengezet. Want wat is die persoonlijkheid, gericht houdende over de verschijnsels, anders dan het individueele karakter, dat overal tusschen de strijdende motieven beslist? Het is immers niet waar, dat de toevallig opduikende doel-voorstellingen op zichzelf genomen het willen zouden bepalen; zij danken juist haar vermogen om te determineeren uitsluitend aan het ego, d. w. z. aan de blijvende wilsrichting, het karakter van den handelenden persoon. Het determinisme *kan* dus niet slechts, het *moet* den beslissenden invloed der persoonlijkheid erkennen. Ik zal de discussie over de bezwaren niet verder volgen; dit weinige lijkt mij voldoende om er een indruk van te ontvangen.

Wat het inzicht in de voorwaarden der zedelijke beoordeeling voor de praktijk kan geven, vindt men uiteengezet in een latere § van het boek: De beoordeeling van anderen [1]). Dit inzicht zal leiden tot een rechtvaardiger oordeel. Blijkens het voorgaande is immers voor een billijk oordeel noodig, dat men zich in groote trekken helder voor den geest stelt, welke motieven in een gegeven geval voor een persoon beschikbaar zijn geweest, en in welke mate deze motieven op 't oogenblik der beslissing invloed op hem hebben geoefend. Dat is in de praktijk buitengewoon moeilijk, en het is van belang, dat men zich hiervan bewust zij. Ethiek en psychologie kunnen hier waardevolle aanwijzingen geven. In 't bizonder worden dikwijls over het hoofd gezien de verschillende graden, waarin de voorwaarden der

1) Bl. 268 v.v.

zedelijke beoordeeling verwezenlijkt zijn. De gevallen, die ons zoo vreemd voorkomen, dat elk besluit van de daad tot het karakter ons onmogelijk schijnt, trekken onze opmerkzaamheid ; aan de andere welke ons nader staan, maar toch ver genoeg van ons om onze conclusies onbetrouwbaar te maken, gaan wij onachtzaam voorbij. En bij deze gevallen is juist het gevaar door een onbillijk oordeel het grootst. De beide bronnen van fouten, de eene van intellectueelen aard, de andere met betrekking tot den temperamentsfactor worden door den schrijver nauwkeurig nagegaan. Om niet te uitvoerig te worden, zal ik hierover zwijgen.

En zoo zal ik ook zwijgen over wat verder in het hoofdstuk : *De toepassing in de praktijk*, ter sprake wordt gebracht. (Het eigen handelen, Zelfopvoeding en opvoeding van anderen, Zelfopvoeding der menschheid). Slechts één karakteristieke aanhaling over opvoeding. Over welke middelen beschikken wij om het leven en handelen van het individu op een hooger zedelijk niveau te brengen ? Loon en straf kunnen niet helpen. Staat en maatschappij kunnen aan gewenschte daden aangename, aan ongewenschte onaangename gevolgen verbinden, de opvoeding kan door deze middelen lokkende en afschrikkende associaties vormen ; zij kan ook trachten het inzicht bij te brengen, dat men ten slotte het best vooruitkomt, als men zich netjes gedraagt, de kerk kan wijzen op belooningen en straffen hiernamaals, en daardoor ook voor het betrachten der deugd in het verborgen, motieven aanvoeren. Voor verheffing van het niveau der zedelijkheid heeft dit alles echter niet de geringste waarde. Het komt op de gezindheid aan ; wie slechts voor zijn eigen welzijn leeft staat niet zedelijk hooger of lager, of hij dit welzijn door misdaad of door een onberispelijk gedrag, door uitbuiting van zijn medemenschen of door een goede verstandhouding met hen, op aarde of in den hemel denkt te verkrijgen. Zedelijke waarde heeft alleen, wat uit het zedelijk willen van den persoon zelf voortkomt, en opvoeding kan slechts be-

oogen dit gegeven zedelijk willen tot hoogste ontwikkeling en onbelemmerde uiting te brengen.

BESLUIT.

Lof noch blaam ligt in mijn bedoeling. De lof is reeds in het feit zelf van dit uitvoerig verslag. En critiek? Wie iets van ethiek weet, begrijpt dat ook hier het laatste woord niet gesproken is. In eenige bladzijden is daar echter weinig, dat de moeite waard is van te zeggen. Toch kan ik niet laten een paar punten te noemen, die tot discussie uitlokken.

In de eerste plaats natuurlijk de taak en de methode der ethiek. Wij lezen van „vergeefsche pogingen, aangewend om door de tooverkunsten der dialectiek met moeite terug te winnen, wat wij van huis uit als een kostbaar erfdeel bezitten, maar moedwillig hebben weggeworpen". In het onmiddellijke bewustzijn is alles reeds gegeven. Maar waartoe is dan noodig heel de omslag van een uitgebreid empirisch onderzoek? Zouden dan eenige duidelijke voorbeelden niet voldoende zijn? Konden wij met de zelfwaarneming niet uitkomen? De begrippen bewustzijn en zelfwaarneming waren trouwens telkens struikelblokken voor mij. Zij moeten, naar het mij voorkomt, in de ethiek met voorzichtigheid gebruikt worden. En zij verdienen zeer een nadere ontleding.

Het tweede belangrijke punt is de psychologie der neigingen. De omstandigheden, voorzoover zij voor den geest staan, en de neigingen bepalen samen de daad. Dat kan ik bij SCHOPENHAUER verstaan [1]). „Der Wille ist der eigentliche Mensch: der Intellect ist bloss sein Organ, seine Fühlhörner nach aussen d. i. das Medium der Wirkung auf ihn durch Motive". Maar past dit wel bij Prof. H.'s opvatting van „bewustzijn?" En heeft voor hem, zooals voor SCHOPENHAUER, het motief altijd betrekking op iets in de buitenwereld? Spreekt hij

1) Schopenhauer, Freih. d. Willens S. 100.

niet van liefde voor de waarheid? Belangrijker is dit: Prof. H.'s begrip van autonomie en heteronomie staat met deze psychologie in verband. Er is autonomie, als zich niets inschuift tusschen het individu (de neigingen) en de voorstellingen der dingen. Al wat van buiten komt is niet van het individu zelf, is daarom ook niet vatbaar voor zedelijke beoordeeling. Het valt minstens te betwijfelen, of dit juist is.

Ten slotte nog het determinisme. Voor dit vraagstuk lijkt mij een juiste opvatting van verantwoordelijkheid en toerekenbaarheid het eerst noodige. Volgens Prof. H. berust de vermindering of opheffing der toerekenbaarheid op de moeilijkheid of onmogelijkheid om in die gevallen uit de gegevens tot het karakter te besluiten. Dat lijkt mij zeer dubieus. De toerekenbaarheid wordt, zou ik zeggen, niet opgeheven of verminderd door omstandigheden, die den beoordeelaar belemmeren bij het vaststellen van het karakter; maar door omstandigheden, die wij een belemmering achten voor den beoordeelden persoon. Zoo spreekt de schrijver soms ook, maar zijn theorie is anders.

Dr. N. Westendorp Boerma.

BOEKBESPREKING.

Platons Dialog Menon oder über die Tugend, übersetzt und erläutert von Dr. OTTO APELT.

Platons Dialog Politikos oder vom Staatsmann, idem.

Platons Dialog Phaidros, übersetzt u. s. w. von CONSTANTIN RITTER.

Philosoph. Bibl. Band 153, 151, 152. Leipzig 1914, FELIX MEINER.

Het oorlogsjaar brengt ook beters voort dan verwoestingen en onverpoosd zien wij den uitgever der „Philosophischen Bibliothek" aan het werk tot vermeerdering der lijst zijner uitgaven. De Plato-vertalingen in deze bibliotheek opgenomen nemen reeds een grooten omvang aan. In 1907 verscheen de Staat, in 1911 Theaitetus. Sindsdien zagen het licht het Gastmaal, Philebus, Gorgias, Phaedo, Laches en Eutyfron, Sofistes en nu deze drie hier boven genoemd.

De Duitsche taal is thans een vrij groot aantal vertalingen van de Platonische geschriften rijk. Behalve de volledige vertaling door SCHLEIERMACHER in het licht gegeven bestaat er nog een van vrij ouden datum in de serie „Griechische Prosaiker in neuen Uebersetzungen" van OSIANDER en SCHWAB te Stuttgart uitgegeven omstreeks 1850 en waaraan verscheidene filologen uit dien tijd als SUSEMIHL, GEORGII, DEUSCHLE hebben medegewerkt. Behalve deze twee gaf ook de „Langenscheidtsche Bibliothek" een verzameling vertalingen uit van PLATO's geschriften in haar „Muster-Uebersetzungen sämtlicher griechischen und römischen Klassiker". Ook deze serie is reeds verscheidene decennien oud (gegründet 1856) maar heeft een recenter aanschijn dan de Stuttgartsche en is in latere uitgave herdrukt; de uitgeefster heeft nog in 1908 een katalogus harer Grieksche en Romeinsche vertaalwerken in het licht gezonden, waarin ook de Plato-geschriften zijn opgenomen. Ook de Reclame-bibliotheek heeft eenige werken van PLATO in vertaling het licht doen zien.

Dragen al deze goedkoope deeltjes het uiterlijk van schooluitgaven, de firma EUGEN DIEDERICHS in Jena is op andere wijze bezig; haar voortbrengselen dragen steeds een aesthetisch karakter, zijn op fraai papier met flinke letter gedrukt; een luisterrijke initiaal opent het geschrift en een stijlrijk vignet versiert het omslag. Deze firma heeft begrepen dat de belangstelling voor de Platonische litteratuur niet slechts voor de school geldt, maar door den ontwikkelden mensch onzer dagen moet worden gedeeld; het aantrekkelijk uiterlijk beteekent de toenadering van den vertaler tot den lezer: de inhoud is in overeenstemming met deze bedoeling, daar de eisch van goed leesbaar Duitsch blijkbaar als eerste eisch aan den vertaler gesteld is. In

tegenstelling met de stroefheid waarmee SCHLEIERMACHER het Grieksche origineel op den voet volgde, is in deze DIEDERICHS-uitgaven een aantrekkelijke vrijheid betracht. Om PLATO in ruimeren kring te introduceeren, is deze vrijheid ongetwijfeld onmisbaar. Vermoedelijk zal de Firma DIEDERICHS slechts die werken van PLATO in Duitsche vertaling uitgeven die voor een meer algemeene belangstelling geschikt zijn.

Nevens al het hier opgenoemde is nu ook de uitgever FELIX MEINER te Leipzig bezig met zijn serie vertalingen. Dit werk is grootendeels opgedragen aan Dr. OTTO APELT, wiens streven is naar strikte wetenschappelijkheid. Men heeft haar genoemd een „philologisch unantastbare Uebertragung".

De uitspraak klinkt superlatief, maar de stellende trap is daaruit af te leiden: een grondige kennis der platonische gedachtenwereld en een vermogen om bij vertaling helder en natuurlijk te zijn is den bewerker eigen.

Een reeks van ophelderende en verklarende aanteekeningen is aan deze werken toegevoegd, een register van de daarin voorkomende zaken volgt en bij de Phaedrus-vertaling is deze vermeerderd met een lijst van namen der geleerde schrijvers, die over het vertaalde geschrift hun licht hebben doen schijnen. De inrichting van het werk is dus van alle wetenschappelijk apparaat voorzien, waarbij echter niet het filologische bijwerk tot hoofdbelang geworden is, gelijk wij dit van het oudere slag der filologen gewoon zijn. Niet wat er staat, maar hoe het er staat gold aan het onwijsgeerig ras der Cobetaansche filologen voor hoofdbelang. Van deze aberratio mentis worden wij langzamerhand bevrijd. Nu zijn ook de filologen gaan inzien dat de mensch meerder is dan zijn kleeren. In de uitgaven van FELIX MEINER is de opvatting, dat het bij PLATO gaat om wijsbegeerte en niet om tekstkritiek, als vanzelfsprekend aangenomen. Mocht ook de Nederlandsche taal weldra een volledige vertaling van PLATO's dialogen rijk zijn. Eenige geschriften bezitten wij reeds. Zou de Nederlandsche bewerker van PLATO's verdediging van SOCRATES daarvoor niet een aangewezen persoon zijn?

B. DE H.

Spinozisme en modern parallelisme. Overgedrukt uit de Verslagen en Mededeelingen der Koninkl. Academie 5de reeks Dl. I.

Prof. HEYMANS gaf in de Koninklijke Academie van Wetenschappen een bijdrage over Spinozistisch en modern parallelisme.

Hij herinnert hoe vaak een term met historische beteekenis, nieuwere theorieën onder dienzelfden naam verkeerd doet begrijpen en daar dit o.a. ook dikwerf het geval is met het woord parallelisme wenscht hij op het verschil tusschen 't oude en het moderne in deze bijdrage de aandacht te vestigen.

Uit het herhaaldelijk gepaard gaan van sommige hersen- en bewustzijnverschijnselen heeft men in onzen tijd bij gissing (hypothetische

generaliseering) opgemaakt dat *alle* bewustzijnsverschijnselen en de verschijnselen die in onze hersens zijn waar te nemen aan elkander beantwoorden of met elkander correspondeeren. Deze min of meer gewaagde gevolgtrekking wordt dan bestempeld met den naam van psychophysisch parallelisme.

Men wil hierdoor komen tot de kennis der verhouding tusschen lichaam en ziel.

Nu is SPINOZA langs geheel anderen weg tot de overtuiging gekomen dat de orde en de samenhang der voorstellingen hetzelfde is als de orde en de samenhang der dingen.

Tegenover DESCARTES die de attributen substantiën noemde, ziet SPINOZA slechts de eenheid in God. De tweeheid der Attributen bestaat alleen in 's menschen geest, die zich het Al niet anders dan onder die 2 categorieën kan voorstellen.

Dit volgt uit de 4de Definitie van Dl. 1, indien men die ten minste letterlijk wil opvatten en acht geven op het woord *percipit*, en wordt duidelijk herhaald in 't Schol. van Prof. VII Dl. II waar blijkt dat de substantia cogitans en de substantia extensa una eademque est substantia quae jam sub hoc jam sub illo attributo *comprehenditur*.

De beide Attributen zijn uit de Ervaring i. e. de imaginatio opgenomen.

Het Aleene *moet* gedacht worden, maar daaruit zou weinig af te leiden zijn indien wij niet twee der oneindige Attributen kenden.

De Natura (sive Deus) concipitur sub attributo Extensionis, sive sub attributo Cogitationis en daaruit volgt:

dat de opvolging en de aaneenschakeling van feiten en denkbeelden eenzelvig is.

Daarom is het ook zeer verkeerd aan SPINOZA een parallelisme toe te schrijven, want evenwijdige lijnen raken elkander nooit en hier is sprake van twee lijnen die elkaar bedekken, of in elkaar vallen.

De causa en ratio vallen samen in de necessitas. De stelling VII Dl. II, is dan ook niet scientific, natuurwetenschappelijk, maar zuiver deductief-wijsgeerig gevonden en als de moderne wetenschap met haar gissingen tot gelijke resultaten komt dan mag zij zich daarin verheugen, zij behoeft nooit te vreezen dat SPINOZA bij haar steun zal zoeken. Wat eenmaal wiskundig betoogd is, behoeft niet meer nagerekend te worden.

Men heeft ten onrechte het samengaan van hersen-verschijnselen met bewustzijnsverschijnselen met het woord „parallelisme" aangeduid. Want samengaan is volstrekt niet altijd evenwijdig loopen.

Dat wij verband in de dingen zien, eenheid in de verwarring, wetten in de natuur, is een telkens vernieuwd bewijs voor de mogelijkheid van kennis buiten de ervaring, en dat omgekeerd, logische redeneering leidt tot uitkomsten (vooral in de wiskunde) die in de werkelijkheid construeerbaar zijn bewijst ons 't zelfde. Maar dit is geen parallelisme. Ik *geloof* dat 't woord „parallelisme" niet juist is

om de moderne opvatting uit te drukken [1]), en ik *weet* dat het evenzeer met de Spinozistische voorstelling van eenzelvigheid onvereenigbaar is, dus is reeds daarom de studie van Prof. HEYMANS die hierop de aandacht vestigt alleszins opmerkingswaard.

Mij dunkt men zou 't woord parallelisme behooren af te schaffen voor beide begrippen.

Natuurlijk volgt uit deze algemeene beschouwingen over de denkenke en de uitgebreide Natuur bij SPINOZA dat in ons de verhouding tusschen ziel en lichaam onverbrekelijk is.

Hierbij moet echter niet uitsluitend gedacht worden aan *hersen*-verschijnselen, want SPINOZA spreekt altijd van een idea corporis en niet van een idea glandulae pinealis of zoo iets waarvan DESCARTES gewaagde. Het zoogenaamde localiseeren of de plaatsbepaling van den geest komt bij hem niet voor.

Zoowel denken als gevoelen en willen hangen samen met onzen lichaamstoestand (zie ook St. I Dl. V der Ethica) en niet ons hoofd alleen is de zetel van onze ziel. Gevoelens en wilsbesluiten zijn echter altijd aan voorstellingen gebonden.

Dit alles geldt slechts van den eersten graad van kennis, het *eerste* wat wij bij de menschelijke ziel opmerken, bij den onmondigen, den onbeschaafden mensch, die nog geheel van de ervaring afhankelijk is, maar verder kunnen wij komen als wij de denkbeelden zelf samenkoppelen, secundum ordinem intellectus (blz. 15) quo res per primas causas Mens percipit.

Ja zelfs komt onze ziel in de derde graad van kennis er toe. Dl. V St. 40 Opm. zich geheel sine relatione ad Corporis existentiam te beschouwen, zoodat er van overheerschenden invloed van het stoffelijke of lichamelijke daar althans geen sprake kan zijn.

Dit meen ik dat door Prof. HEYMANS op blz. 13 over het hoofd is gezien.

Onze ziel begint met de imaginatie (Dl. II St. 11) maar gaat dan allengs over tot wetenschap als in II St. 40 Opm. II is beschreven om eindelijk zich geheel los te maken van de stof en de indrukken en de aandoeningen die daarmede samenhangen en zichzelf en zijn lichaam te beschouwen sub specie aeternitatis, waarvan dan de Amor intellectualis Dei 't gevolg is.

SPINOZA's methode verschilt hemelsbreed van de methode der ervaring, en mag dus in geen enkel opzicht daarmede verward worden. Dit is het waartegen Prof. H. zeer terecht heeft gewaarschuwd.

Hoe meer op het *verschil* tusschen beide denkwijzen gewezen wordt, hoe beter, want niets is zoo verderfelijk voor 't heldere of vrije denken dan alles met elkander te verwarren en in één stelsel dat van alle andere weer te vinden, wat ten slotte uitloopt op de meest hopelooze twijfelzucht of op het geloof in de waarheid van het ongerijmde.

W. M.

---

1) Het beantwoorden of correspondeeren (blz. 2) is volstrekt niet hetzelfde als evenwijdig loopen

NOODZAKELIJKHEID EN OORZAKELIJKHEID

DOOR

Dr. J. CLAY.

---

§ 1. Het doel, dat ik in het hier volgende betoog heb nagestreefd, is den lezer van dit Tijdschrift nader te brengen tot het causaliteitsprobleem, en te laten zien hoe zich dit probleem in de natuurwetenschappen hoe langer hoe meer in den werkelijken zin des woords heeft *opgelost.*

Naar mijne overtuiging zijn oorzaak en gevolg vóór-wetenschappelijke begrippen, die in het gewone spraakgebruik in alle vaagte worden gebruikt, en deze vaagheid en onzuiverheid is het juist, die tot zooveel strijd en misverstand aanleiding heeft gegeven. In het wetenschappelijke denken, waar de begrippen zuiver worden gesteld, wordt dit in hoofdzaak vermeden. Na nauwkeurige definitie en daarop volgend onderzoek ziet men eigenlijk eerst wat men weet en ook wat aan onze kennis ontbreekt.

Omdat het begrip der oorzakelijkheid nauw met dat der noodzakelijkheid verbonden is, kwam het mij wenschelijk voor, eerst over de noodzakelijkheid te spreken. Te vaak worden deze begrippen zonder meer voor elkaar in de plaats gesteld.

§ 2. De noodzakelijkheid is een begrip, dat door

KANT in zijn tabel der kategorieën of zuivere verstandsbegrippen werd opgenomen. Het is een grondbegrip van algemeene toepasselijkheid, dat het denken bij het tot stand komen der ervaring noodig heeft. KANT vond aanleiding de noodzakelijkheid onder de kategorieën op te nemen, omdat hij zijn tabel in overeenstemming met de tabel der verschillende oordeelsvormen ontworpen had.

In de vierde groep, die der modaliteit, komen voor: mogelijkheid, aanzijn en noodzakelijkheid. Deze begrippen kunnen te gelegenertijd dienen, om den aard van een oordeel aan te geven.

Wanneer men zegt: „een roos is (dikwijls) een fraaie bloem", is het oordeel problematisch. Een roos *kan* een fraaie bloem zijn, is dit evenwel niet altijd.

Wanneer gezegd wordt: „deze roos is een fraaie bloem", dan kunnen we dit als een assertorisch oordeel beschouwen. Het is eenvoudig het constateeren van een zeker feit. Het is een bewering zonder meer. Tenslotte het oordeel: „een roos is een bloem", is als een apodiktisch oordeel op te vatten. Voor zooverre vaststaat, wat bloemen en wat rozen zijn, is dit oordeel ontwijfelbaar en dwingend.

Vooral deze laatste soort van oordeelen is voor onze kennis belangrijk. Zoodra de wetenschap boven de beschrijving der feiten zonder meer, met hare assertorische oordeelen wil uitgaan, zal ze om haar doel te bereiken misschien voorloopig met onderstellingen, dus met problematische oordeelen aanvangen, maar zich tenslotte niet met deze soort van oordeelen in laatsten aanleg vergenoegen. Zij zal trachten eenheid en samenhang tusschen de feiten vast te stellen. Ze gaat bewijzen en verklaren en zoekt hare resultaten vast te leggen in (apodiktische) oordeelen van noodzakelijken vorm en tevens van zoo algemeen mogelijke geldigheid.

Deze laatste twee zijn volgens KANT de kenmerken van het oordeel „a priori", waarover hij in zijn „Kritik der reinen Vernunft" voortdurend spreekt. Zijn be-

toog is er op gericht aan te wijzen, dat zulke oordeelen in de wiskunde en de natuurwetenschap mogelijk zijn en inderdaad bestaan.

De noodzakelijkheid van een oordeel en zijn algemeene geldigheid maken zijn waarde uit.

§ 3. Bekijken we eerst eens nader, wat onder de algemeenheid van een oordeel kan worden verstaan.

Deze kan van verschillenden aard zijn, zooals ons zal blijken.

In een oordeel wordt uitgesproken het verband tusschen twee dingen, b.v. er worden in gekoppeld een onderwerp en een gezegde: dit papier is wit. Welke algemeenheid is in dit oordeel verkregen? Ten eerste dat dit oordeel geldt onafhankelijk van het oogenblik, waarop ik er naar kijk. Ten tweede is dit papier wit, onafhankelijk of het hier ligt of ergens elders; d. w. z. het oordeel geldt onafhankelijk van plaats en evenzoo van tijd.

Een derde algemeenheid van grooter waarde is, dat het geldt niet alleen voor mij, maar eveneens voor andere waarnemers.

Deze algemeenheid is van een geheel andere soort dan de vorige. Ze betreft niet de omstandigheden, die veranderd kunnen worden maar ze is een deel van het verband zelf. Het oordeel blijkt te gelden ook *buiten mijn individueel* bewustzijn. Het is een geheel ander oordeel dan: „mijn arm is pijnlijk"; dit laatste oordeel is niet onveranderlijk bij verandering van het denkend subject, dat het oordeel uitspreekt.

Verder kan er een grootere algemeenheid bestaan in het oordeel, wanneer er in uitgesproken wordt, dat het praedikaat niet alleen geldt voor het gegeven, dat nader aangeduid wordt, maar voor een groep van dingen van dezelfde soort. Niet alleen *dit* water is doorzichtig, maar „water (in 't algemeen) is doorzichtig".

Het behoeft nu geen nader betoog, dat voor onze kennis een oordeel des te wijder beteekenis heeft, naarmate het grootere algemeenheid bezit en men kan daarnevens ongetwijfeld zeggen, dat een oordeel dan alleen weten-

schappelijke waarde heeft, wanneer het onafhankelijk is van het waarnemend of denkend subject. Deze algemeenheid moet het minstens bezitten.

De vraag doet zich voor of er ook oordeelen zijn, die volkomen algemeen zijn. Terloops zij gezegd, dat deze er inderdaad zijn n.l. de oordeelen, die het denken zelf en zijne ontvouwing betreffen b.v. „Het oordeel is een koppeling van twee begrippen". Ziedaar een oordeel voor iedereen, overal, ten allen tijde geldig.

§ 4. Maar komen we thans tot de *noodzakelijkheid* van het oordeel. Het gemakkelijkste kunnen we met de logische noodzakelijkheid beginnen. Een oordeel zal noodzakelijk zijn, wanneer het een verband aangeeft, dat niet alleen zóó kan zijn als in het oordeel uitgesproken is, maar waarbij tevens elk „anders zijn" uitgesloten is. Noodzakelijkheid immers is meer dan mogelijkheid. Naast de mogelijkheid van iets kan nog aan andere mogelijkheden gedacht worden. Indien echter de eene mogelijkheid nader begrensd wordt, doordat alle andere mogelijkheden daarnevens uitgesloten zijn, wordt deze mogelijkheid tot noodzakelijkheid.

Twee maal twee is vier. Dit oordeel heeft een noodzakelijk karakter, omdat het uitgesloten is, dat het oordeel anders zou kunnen zijn. De noodzakelijkheid ontstaat derhalve uit de beperking of begrenzing der vele mogelijkheden tot de ééne mogelijkheid, die werkelijkheid is of werkelijkheid wordt.

De voornaamste taak der wetenschap is daarom ook eerst de mogelijkheden, die er kunnen zijn, op te zoeken en daarna in elke richting de middelen op te sporen, deze mogelijkheden binnen de engste grenzen te beperken.

Datgene, wat onze kennis dus tot haar doel voert en ons in staat stelt oordeelen met dwingende noodzakelijkheid vast te stellen, ligt voornamelijk in de begrenzing, die zij de mogelijkheid vermag te stellen. „Begrenzing is ontkenning", zooals zeer kernachtig gezegd is door Spinoza, in wiens systeem alles noodzakelijk heet. Noodzakelijk moet tenminste alles zijn voor een volmaakt

verstand, dat in alle opzichten de begrenzing der mogelijkheden doorziet en voorziet. Toevalligheid heet bij SPINOZA slechts een schijn, die verdwijnt met het volmaakter worden van ons weten. En inderdaad, de wetenschap leert ons de noodzakelijkheid erkennen van veel wat ons te voren toevallig en willekeurig en misschien alleen mogelijk toescheen. Verschillende gegevens met noodzakelijkheid verbinden is begrijpen en de noodzakelijkheid is daarom zoo moeielijk te vatten omdat ze eigenlijk het begrijpen zelf is, zegt HEGEL zeer terecht.

Vestigen wij ter verduidelijking onze aandacht op een goed omschreven, zuiver vastgestelden bewustzijnsinhoud A en laten we ons denken op een bepaalde, goed vastgestelde wijze functioneeren, dan zal ons deze denkwerkzaamheid in sommige gevallen tot een *enkele* daarbij behoorende andere bewustzijnsinhoud B voeren, terwijl uitgesloten is, dat deze werkzaamheid, van A uitgaande, iets anders dan B zoude kunnen opleveren. Verdubbelt men 2, dan geeft dat noodwendig 4, iets anders is uitgesloten.

In dit verband wordt het ons duidelijk, dat de zekerheid van kennis niet uit de waarneming of proefondervindelijke ervaring alleen kan worden verkregen, maar in laatsten aanleg het resultaat moet zijn van een zuiver logisch of zooals KANT het noemde, aprioristisch element van ons denken. De vraag naar de mogelijkheid en den oorsprong dezer zekerheid is sinds de „Kritik der reinen Vernunft" van KANT een van de hoofdproblemen der kennistheorie geweest. De noodzakelijkheid van een oordeel, waarin twee gegevens door ons denken worden vereenigd, ligt dus behalve in de mogelijkheid, dat deze twee gegevens *kunnen* worden vereenigd, vooral in de omstandigheid, dat deze twee gegevens *bij een bepaalde gedachten werkzaamheid moeten* worden vereenigd, omdat *op deze wijze* gedacht geen ander tweede gegeven met het eerste kan worden verbonden.

Bij het tellen is 7 plus 5 gelijk 12, een andere uitkomst

is uitgesloten. Natuurlijk moet oordeelen niet alleen in de enge beteekenis genomen worden van vergelijken of gelijkstellen in een bepaald opzicht. Oordeelen is te gelegenertijd ook onderscheiden : 7 is grooter dan 5. Het is ook tegenover elkaar stellen : de kracht van een magnetische noordpool is tegengesteld aan die van een magnetische zuidpool. Het is ook vereenigen en samenvatten : in de lichttrilling is een magnetische trilling met een electrische trilling onafscheidelijk verbonden te denken. Het is ook functioneel verbinden : bij het vallen van lichamen in het luchtledige zijn de doorloopen wegen evenredig met het kwadraat van de verloopen tijden.

Zie hier enkele bepaalde gevallen van onze denkwerkzaamheid, die de bepaalde bewustzijnsinhouden verbindt, vereenigt, onderscheidt enz.

Feitelijk brengt ieder bepaald begrip zijne daaraan beantwoordende denkwerkzaamheid mede, zooals omgekeerd iedere werkzaamheid van het denken hare bepaalde daaraan verbonden elementen noodig heeft [1]). Om te bewijzen, dat in 't bijzonder het negatieve element, d. w. z. het ontkennen der mogelijkheden, behalve de eene die gesteld wordt, van *logischen* aard is, kunnen we een betoog van HEYMANS in zijn „Gesetze und Elemente des Wissenschaftlichen Denkens" [1]) blz. 79 en 80 gebruiken, dat wel zeer helder en overtuigend is. HEYMANS zegt, dat de waarneming ons over de geldigheid der logische wetten niets kan leeren en wel om reden dat het *negatieve* nooit in de zuivere waarneming meegegeven is. De waarneming op zichzelf genomen houdt immer slechts iets positiefs in. De ontkenning is slechts een bij de waarneming bijkomstige, wel daardoor ontstane maar geenszins daarin reeds aanwezige, reaktie van het denken. Wanneer ik op grond van een waarneming oordeel : dit ding is niet groen, dan heb ik toch eigenlijk slechts waargenomen dat het rood of

1) Vergelijk: Ontwikkeling der quantiteitsbegrippen. Handelingen van het Genootschap voor Zuivere Rede. II blz. 125 1913—14.

blauw is ; wanneer ik daarentegen zeg, dat het niet groen is, dan heeft reeds mijn denken aan den zuiveren inhoud der waarneming iets toegevoegd. De noodzakelijkheid, die slechts in laatsten aanleg een uitvloeisel is van de ontkenning der andere mogelijkheden, ontstaat dus in onze kennis op grond van haar eigen zuiver aprioristisch, van zintuigelijke waarnemingen onafhankelijk karakter.

De oordeelen in de wiskunde hebben nu bij uitstek dat dwingend noodzakelijke karakter, waarvan we spraken en in dit verband is 't niet ongeschikt melding te maken van de schoone en veelomvattende definitie die Benjamin Pierce van de wiskundige wetenschap gegeven heeft: „Mathematics is the science, which draws *necessary* conclusions."

Dat een bepaalde A en B, op een bepaalde wijze samengedacht, noodwendig met elkaar verbonden zijn, zonder dat met A een ander element dan B, of met B een ander element dan A, zou verbonden kunnen zijn, komt in de wiskunde voor bij de eenvoudige rekenkundige bewerkingen. Twee maal drie geeft noodwendig zes, iets anders is niet mogelijk, evenmin als de helft van zes iets anders zou kunnen zijn dan drie.

Het verband, dat tusschen twee afzonderlijke gegevens ondubbelzinnig bestaat voert ons gemakkelijk tot een ruimer verband van twee reeksen van elementen, die op een bepaalde wijze samenhangen. Nemen we dit in den ruimsten zin, dan kan er van een *functioneel verband* worden gesproken. We zullen in het verdere betoog herhaaldelijk op een dergelijk verband moeten terugkomen. Het functioneele verband zegt, dat ik *binnen zekere grenzen*, van een reeks van elementen A_1, A_2, A_3, door een bepaald gedefinieerde bewerking gevoerd word tot een daarbij behoorende reeks van elementen B_1, B_2, B_3. Als bijzonder geval kan het dan zijn, dat telkens aan één element van de eerste reeks b.v. A_1, één element der tweede reeks b.v. B_1 beantwoordt. Daarnaast bestaat dan de mogelijkheid dat er

een andere bewerking is, die van B_1 wederom tot A_1 en tot niets anders terugvoert. Dit laatste *behoeft* in 't algemeen *niet* zoo te zijn. Nemen we een paar voorbeelden ter verduidelijking. Een kapitaal geeft 5 % rente, dan geeft 100 gulden na een jaar 5 gulden intresten; 200 geeft 10; 300 geeft 15 enz. Omgekeerd behoort ook bij elke bepaalde rente een bepaald kapitaal.

Spreken we over een ideaal gas, waarvoor de wet van BOYLE geldt, en hebben we 1 Liter gas bij 1 atmosfeer druk, dan zal wanneer het gas achtereenvolgens een volume van 2, 3, 4, 5, 6 L. inneemt, de druk achtereenvolgens $^1/_2$, $^1/_3$, $^1/_4$, $^1/_5$, $^1/_6$, atm. *moeten* zijn, wanneer geen andere verandering, dan die van volume en druk zijn toegelaten.

Nemen we een steen van 1 K.G. gewicht en laten we in achtereenvolgende gevallen daarop gedurende 1 sec. een kracht werken van 1, 2 of 3 K.G., dan zal die steen daardoor een snelheid van 10, 20 of 30 Meter per sec. verkrijgen. In deze bepaalde gevallen voert telkens een bepaalde gedachtenwerkzaamheid van een bepaalde bewustzijnsinhoud tot één bepaalde andere en dit eenduidige verband zou ik de noodzakelijkheid van het oordeel willen noemen, dat van deze gedachtenwerkzaamheid verslag doet.

En dergelijke oordeelen, wanneer ze bovendien algemeen gelden, d. w. z. onafhankelijk zijn van het beoordeelende, individueele bewustzijn en van plaats en tijd hebben een wetenschappelijke waarde.

Dat er echter meerduidig verband en somtijds meerduidig functioneel verband is, daarvan geeft de wiskunde vele voorbeelden. In een dergelijk geval draagt de noodzakelijkheid een ander karakter. Een oordeel geeft ons dan geen beperking tot *een* mogelijkheid, maar b.v. tot twee of soms wel tot een *bepaalde* reeks van mogelijkheden.

Wanneer $y = c_1x^2 + c_2x + c_3$ behoort bij iedere bepaalde x één bepaalde y maar bij iedere y behooren twee waarden voor x. Zoo zal wanneer $y = \cos x$ bij iedere x

een bepaalde waarde van y behooren maar bij iedere y een oneindig aantal waarden voor x.

Nu kan tusschen meerdere gegevens een noodzakelijk verband bestaan, wanneer b.v. een onbekende bepaald is door een gegeven verband met een bekende, waardoor de mogelijkheden tot een bepaalde reeks worden beperkt en tegelijk is er een ander verband met een tweede bekende, waardoor de mogelijkheden tot een tweede bepaalde reeks worden beperkt, dan kan door deze twee beperkingen tegelijkertijd in sommige gevallen slechts een enkele mogelijkheid worden overgelaten. Iets dergelijks komt in de natuurwetenschap herhaaldelijk voor.

Wanneer men b.v. een liter heeft van een zeker gas en de temperatuur van dat gas is bekend, dan is nog niet bekend hoeveel dit gas weegt; er is daarvoor een reeks van mogelijkheden overgebleven, maar wanneer dan tevens een bepaalde druk voor het gas wordt opgegeven, dan is door deze twee gegevens te samen het gewicht van het gas eenduidig bepaald. Hierbij is dan natuurlijk reeds ondersteld dat het functioneel verband (d.i. wat men in de natuurkunde de toestandsvergelijking noemt) zoowel tusschen temperatuur en soortelijk gewicht als tusschen druk en soortelijk gewicht bekend was.

Dit laatste brengt ons er van zelf toe er nog eens uitdrukkelijk op te wijzen, dat alleen dan een noodzakelijk verband mogelijk is, wanneer de elementen, die in dat verband gevat worden *volkomen* zijn bepaald.

§ 5. Waarom is het noodwendig dat twee plus twee vier is? Omdat van te voren precies vastgesteld is, of kan worden, wat twee, vier en maal voor ons denken beteekent, want is dit niet het geval dan zou men zelfs in dit zekere gebied der wiskunde nog in moeielijkheden kunnen komen. Immers wanneer iemand niet wist, dat b.v. gerichte grootheden (snelheden, krachten enz.) van gewone getallen in eigenschappen verschillen en dat hunne verbindingswijzen anders zijn, dan die der gewone getallen, dan zou de volgende vraag hem in verwarring kunnen brengen: „Hoe groot is de kracht

die op een lichaam werkt, wanneer er een kracht van twee kilogram en nog een van twee kilogram op werkt. Hij zou zich misschien laten verleiden te zeggen, dat twee plus twee gelijk vier is, en dus op het lichaam een kracht van vier kilogram werkt.

De wiskundig ontwikkelde weet echter, dat voor de beantwoording van de vraag over de optelling van gerichte grootheden, de regelen der gewone getallenleer niet voldoende zijn. Hij kent de begrenzing van de toepasselijkheid van de elementen, waarmede hij werkt. Dit laatste vooral is in de wetenschap van het grootste belang. Voor hem, die dus precies weet, wat hij onder het getal twee te verstaan heeft en die volkomen de bewerking der optelling kent en weet hoever de toepasselijkheid van deze bewerking gaat, voor hem is het oordeel : twee plus twee is vier, volkomen noodzakelijk. Zoodra hij dus met een geval te maken krijgt, zooals dat van het optellen van twee krachten en daarbij bemerkt, dat de rekenregels voor de gewone getallen hierbij niet blijken te gelden, zal hij besluiten, dat een gerichte grootheid zooals een kracht door één getal zonder meer niet bepaald is en dus bij de optelling ook nieuwe regelen moeten worden vastgesteld. Wat hier voor het gebied der eenvoudigste wiskunde geldt, geldt in 't algemeen voor andere gebieden waar zuivere bepaling der begrippen mogelijk is.

In het zoo even genoemde geval, waar we naar het gewicht van een liter gas vroegen, moet de aard van het gas volkomen bekend zijn. Is het gas een z.g. ideaal gas dan is daarmee volkomen vastgesteld, wat de eigenschappen zijn en hoe het gewicht met den druk en met de temperatuur samenhangt.

§ 6. Op het gebied der mechanica, physica en chemie komen we nu vanzelf tot oordeelen, waaraan we gaarne *meer dan een zuiver formeele beteekenis* willen toekennen.

Spreken we b.v. het oordeel uit : „de stof is onvernietigbaar", dan kan dit als een definitie gelden en als zoodanig noodzakelijke geldigheid hebben. Ik bedoel

dan te zeggen, dat wanneer iets wel vernietigbaar zou blijken, dat betrokkene geen stof te noemen zou zijn. In de natuurkunde is echter de bedoeling, dat de bewustzijnsinhoud „stof" op iets buiten het bewustzijn betrekking heeft, waarvan ik op allerlei wijze gewaarwording kan verkrijgen. De stof zal b.v. ook ondoordringbaar zijn of ruimte innemen.

Zoodra nu dit oordeel de bedoeling heeft ook een zekere beteekenis te hebben buiten mijne individueele bewustzijnsinhoud of zelfs onafhankelijk van het menschelijk bewustzijn in 't algemeen, dan moet de aard van het oordeel natuurlijk anders worden en de noodzakelijkheid er van veranderen of verdwijnen.

Het is immers onmogelijk op de verhoudingen van de bewustzijnstranscendente dingen, die met onze bewustzijnsinhouden in verband staan, de noodzakelijkheid over te brengen, die voor deze laatsten gelden.

De subjectieve idealist zou kunnen meenen, dat er in het geheel niets zou te zeggen zijn omtrent het bewustzijns-transcendente. De bestrijding van deze opvatting zal ik hier niet geven, maar voor mij staat voldoende vast, dat er zeer veel te zeggen is van de verhouding, die er bestaat tusschen de waarnemingsinhoud en de bewustzijnstranscendente aanleiding daarvan. Wat van deze verhouding gezegd kan worden is echter niet noodzakelijk, zooals de verhouding van logisch volkomen bepaalde bewustzijnsinhouden. Het kan slechts in hooge mate waarschijnlijk zijn, om reden, dat wij met ons denken slechts één kant van de verhouding vertegenwoordigen. Zoodra verder tusschen de bewustzijnstranscendente dingen en onze waarneming zeker verband kan worden vastgesteld hebben we ook onmiddellijk een verband tusschen de bewustzijns-transcendente dingen onderling, zooals in het verdere betoog zal worden aangetoond. Voorloopig is de bedoeling alleen duidelijk te maken, dat het oordeel : „stof is onvernietigbaar", alleen dan streng noodzakelijk geldt, wanneer het zuiver formeel is. Brengt men het

oordeel over op het bewustzijnstranscendente, zooals de natuurwetenschap het altijd bedoeld heeft en nog bedoelt, dan gaat de absolute noodzakelijkheid er van verloren. Dit laatste behoeft tegenover de natuurkundigen zelven overigens niet te worden betoogd. Misschien was dit vroeger in de periode van het materialisme tegenover sommige noodig. De nieuwere ontdekkingen echter en vooral de ontwikkeling van de theoretische natuurwetenschap hebben het tegenwoordige geslacht wel overtuigd dat er geen absoluut noodzakelijke en dus dwingende oordeelen te vellen zijn in de natuurwetenschap, zoo men tenminste deze opvat als een wetenschap, die hare geldigheid uitstrekt tot het bewustzijnstranscendente.

Wat nu het boven uitgesproken oordeel betreft, in de moderne natuurwetenschap is het nu reeds zoo ver gekomen, dat men een overgang van massa in energie mogelijk en in sommige gevallen waarschijnlijk acht. Wanneer dus een zekere stoffelijke massa in stralende energie overgaat, zal men de ontwijfelbare noodzakelijkheid van het oordeel dat de stof ondoordringbaar is, zeker moeten prijsgeven en zelfs de onvernietigbaarheid op een geheel andere wijze beschouwen dan men tot dusverre deed. In elk geval is ook omtrent het laatste geen *absolute zekerheid* vast te stellen.

Laten we een ander voorbeeld nemen betreffende het chemisch element. Van een chemisch element zou men als een noodzakelijk oordeel kunnen uitspreken : „een chemisch element is in zijn hoedanigheden onafhankelijk van de wijze waarop — of de verbinding waaruit — het bereid is.

Nu stootte men b.v. vroeger op de moeielijkheid, dat de stikstof, die uit de lucht bereid werd, een ander soortelijk gewicht en een ander atoom-gewicht had, dan de stikstof uit een chemische verbinding. Men kon nu tweeërlei doen : aan de formeele waarheid van het oordeel vasthouden en meenen, dat men in de beide gevallen eigenlijk met twee, zij het zeer weinig van elkaar

verschillende, elementen te doen had of meenen, dat de stikstof in een van beide of in beide gevallen door onbekende omstandigheden niet beantwoordde aan onze zuiver omschreven formeele definitie van element. Dat beteekent dus dat er geen overeenstemming was tusschen het logisch geformuleerde begrip en het bewustzijnstranscendente voorwerp, dat daaraan beantwoordde. Zoodra het echter gelukt, dat laatste volkomen te „isoleeren" „voor zoover wij weten" en met de logische gedetermineerde bewustzijnsinhoud, die er aan beantwoordt te doen overeenstemmen kan het oordeel tijdelijk noodzakelijk lijken. D. w. z. het geldt binnen een zeker gebied en de grenzen van dit gebied kunnen voor het oogenblik vastgesteld zijn, ze kunnen te gelegenertijd echter blijken verschoven te moeten worden.

Zoo bleek het nu bij de stikstof, dat ze in het geval van de bereiding uit lucht niet zuiver was maar een onbekend gas bevatte, het argon, waarvan het soortelijk gewicht met dat van stikstof verschilde.

De eerste mogelijkheid van opvatting doet zich juist in den tegenwoordigen tijd voor bij het lood. Het is uit onderzoekingen van den laatsten tijd gebleken, dat lood niet altijd hetzelfde atoomgewicht vertoont Het gewone lood heeft n.l. een atoomgewicht van 207,15 terwijl dat voor het lood, dat afkomstig is uit uraniummineralen 206.60 bedraagt. Nu kan men hier gaan spreken van twee verschillende „isotope" chemische elementen lood en zoodoende het eens gevormde formeele oordeel wijzigen en daardoor weder in overeenstemming brengen met datgene, wat we door waarneming gedwongen zijn aan te nemen. Maar in elk geval blijkt hieruit dat een noodzakelijkheid in het oordeel alleen bestaat zoolang de logische determinatie van de begrippen, die in het oordeel verbonden zijn, niet overschreden wordt. Zoodra men deze formeele begrippen en oordeelen door de waarneming heen overbrengt op het bewustzijnstranscendente, dan blijft dus hiervan de noodzakelijkheid een hypothetische geldigheid en waarschijnlijk-

heid over, die heel groot kan zijn voor zooverre het ons gelukt de verschijnselen zoodanig te isoleeren als aan onze logische determinatie beantwoordt. Uit dit alles blijkt echter, dat strikt genomen de noodzakelijkheid slechts voor logisch formeele verhouding van formeele elementen overblijft en omtrent de ervaring van te voren niets met absolute noodzakelijkheid kan worden vastgesteld.

Men moet derhalve de stelling van KANT, dat synthetische oordeelen omtrent de ervaring à priori zouden kunnen worden vastgesteld uitdrukkelijk zóó opvatten dat deze oordeelen voor *mogelijke* ervaring gelden. Zoolang een oordeel zuiver formeel blijft, kan het noodzakelijk zijn, maar zoodra we het op de ervaring zelve betrekken begeven we ons op het ons *indirekt* bekende gebied, waar onze kennis hypothetische geldigheid en benaderende waarde heeft. Zoodra een oordeel op de ervaring van toepassing wordt, worden er aan de algemeenheid tevens grenzen gesteld, die wij a priori niet kunnen vaststellen. Voor zoover we die grenzen in het oordeel niet hebben overschreden en voor zooverre het ons gelukt in de ervaring de verschijnselen te isoleeren overeenkomstig onze logische determineering, kan het oordeel, dat logisch gerechtvaardigd was, ook in de ervaring a posteriori gerechtvaardigd blijken. Het is dan ook wel treffend, dat juist de beide oordeelen, die KANT als voorbeelden van synthetische oordeelen a priori in de physica aanhaalt, in onzen tijd noch als noodzakelijk noch als algemeen worden aangenomen.

Iets geheel anders is het natuurlijk, dat door nieuwe verbindingen van logische bewustzijnsinhouden onze kennis formeel kan worden vermeerderd, aan welke vermeerdering dan dikwijls een vermeerdering der ervaring is verbonden geweest. Van een vermeerdering onzer kennis op die wijze zijn in de natuurwetenschap vele voorbeelden. Maar bij de overschrijding van de zuiver formeele bewustzijnsinhouden en bij de toepassing op de ervaring verliezen we dan immer de logische

contrôle en derhalve de absoluut dwingende noodzakelijkheid. Maar daarnaast blijft nog genoeg over. We moeten niet uit het oog verliezen, dat de waarschijnlijkheid, die voor de noodzakelijkheid in de plaats treedt, dikwijls de zekerheid nadert.

De wetenschap heeft dan tot taak de graad van waarschijnlijkheid in de verschillende gevallen vast te stellen en daarmede bereikt ze dan meer, dan een zoogenaamd aprioristische en absoluut zekere wetenschap ooit kan bereiken.

§ 7. We komen nu tot een bepaalde soort van verbindingen van logisch gedetermineerde bewustzijnsinhouden (of zoo men wil van oordeelen), die voor de natuurwetenschappen een buitengewone waarde bezitten, de zoogenaamde wetten.

Terwijl het oordeel : dit papier is wit ; water is doorzichtig ; vijf is kleiner dan zes ; het smeltpunt van kwik ligt bij —39° Celsius en dergelijke *slechts* de qualitatieve of quantitatieve bepaling, vergelijking of onderscheiding enz. aangeven van een bepaald onderwerp, geldt een wet voor een continue reeks van oneindig vele gevallen in het algemeen. Van een wet kunnen we spreken, wanneer er een functioneel verband bestaat tusschen twee reeksen van elementen.

We mogen een wet daarom niet vereenzelvigen met een oordeel, waarin eenvoudig een eigenschap aan een bepaald ding of een bepaalde stof wordt toegekend. Poincaré noemt het b.v. een wet, dat phosphor bij 35° smelt, en Heymans spreekt van de wet, dat herkauwers gespleten hoeven hebben en dat witharige blauwoogige katten doof zijn. Dit zijn echter oordeelen, waarin een bepaalde eigenschap wordt toegekend of het samengaan van eigenschappen aangegeven, wetten zijn het echter niet. Wetten hebben we b.v., wanneer aangegeven wordt hoe in een reeks van gevallen het smeltpunt van de phosphor met de onzuiverheid er van of met den druk, die op de phosphor uitgeoefend wordt, in

verband staat; of wanneer in het tweede geval kan worden aangegeven hoe de golflengte van het blauw der oogen met den graad van doofheid der katten samenhangt of iets dergelijks. In het ding en in de stof, in de soort en in de klasse hebben we slechts een voorloopige samenvatting van bepaaldheden, of eigenschappen, waarvan de eenheid door het denken eigenlijk niet wordt begrepen maar meer wordt voorgesteld. Het ding en de stof enz. is een associatie van bewustzijnsinhouden, in 't bijzonder van waarnemingen, die herhaaldelijk voorkomen, maar de innerlijke eenheid van deze bepalingen doorzien we nog niet. Het ding is een voorloopig rustpunt voor de waarneming, waarna het probleem van den samenhang van het waargenomene eerst recht begint. Daarna vangt de wettenvorming aan. Het waarnemen van een *reeks* van gevallen is dan dikwijls nog noodig. Dit leidt tot een empirische wet. En daarop volgt het zoeken naar de begripmatige wet, waarmede het denken zich feitelijk voor goed boven de waarneming verheft en in de letterlijke beteekenis in een bovenzinnelijke wereld binnentreedt. Het werkt nu verder met logisch gedetermineerde elementen, zooals het in de empirische wetten ook reeds deed, maar het stelt nu ook de functioneele denkwerkzaamheid logisch vast, die van het eene element tot het andere voert, welke samen in de wet verbonden zijn. Dit laatste ontbrak nog in de empirische wet.

Een empirische wet is b.v. die van Regnault, gevonden bij zijn experimenteel onderzoek naar volume, druk en temperatuur van niet ideale gassen, maar v. d. Waals maakte daarvan een theoretische of logische wet, doordat hij dit verband logisch afleidde uit elementen, die zuiver formeel waren gedefinieerd.

Zoo was de wet van Dulong en Petit omtrent de atoom-warmte der metalen een empirische wet, tot voor korten tijd Einstein daaruit een logische wet maakte op grond der energie-quanten-theorie.

Een wet hebben we dus wanneer een bepaalde goed

gedefinieerde denkwerkzaamheid ons voert van een element a_1 van de reeks a_1, a_2, a_3 tot een element b_1 van de reeks b_1, b_2, b_3.

Wat we het noodzakelijke van de wet noemen is feitelijk wederom hare eenduidigheid : van één element a_1 voert een bepaalde denkwerkzaamheid ons tot één element b_1 met uitsluiting van andere mogelijkheden. Voor een eenparige beweging geldt de wet $s = vt$. Voor iedere tijd t kunnen we een bepaalde afgelegde weg s vinden, die daaraan beantwoordt (v is de snelheid).

Hebben we een staaf van een lengte l_0 bij 0° Celsius, dat wil zeggen bij een bepaalde stand van het kwik in een thermometer, dan zal bij iedere temperatuur t_1, t_2, t_3, waarbij het kwik een bepaalde stand a_1, a_2, a_3 heeft *één* en niet meer dan één bepaalde lengte van de staaf behooren l_1, l_2, l_3, zoodat $l = l_0 (1 + \lambda t)$.

Deze functioneele betrekking geeft het eenduidig verband van lengte en temperatuur aan.

Aan deze wet van de uitzetting ligt ten grondslag een bepaling, wat we onder de lengte van de staaf zullen verstaan, wat onder temperatuur zal worden verstaan, en ten slotte de bepaalde denkwerkzaamheid (rekenwijze), die ons van de eene grootheid tot de andere voert. In dit geval ligt hierin ingesloten optelling en vermenigvuldiging, gelijkstelling en bovendien de definitie van de constante grootheid λ, de uitzettingscoëfficient.

Voor zooverre al deze bewustzijnsinhouden, waarvan de meeste zintuigelijke waarnemingen zijn, logisch gedetermineerd kunnen worden, is deze wet noodzakelijk te noemen, maar zoodra ik deze wetmatigheid betrek, zooals de natuurkundige dit doet, op de bewustzijnstranscendente correlaten van onzen gewaarwordingsinhoud, wordt de betrekking natuurlijk min of meer hypothetisch en verliest haar volkomen noodzakelijk karakter. Voor zooverre we de verschijnselen geïsoleerd kunnen aanschouwen of grijpen en experimenteel kunnen isoleeren datgene wat we daaraan overeenkomstig logisch determineeren, worden we in onze verwachting

van eenduidige correlatie in de meeste gevallen niet beschaamd. Een punt is er echter nog, waarop we vooral den nadruk moeten vestigen, d. i. dat logisch en van te voren uit de wet niet te bepalen is binnen welke grenzen ze geldt ; juist dit is weer, in overeenstemming met de gegevens, die we door waarneming van de bewustzijnstranscendente feiten kunnen verkrijgen, a posteriori te bepalen.

Bij welke temperatuur de geldigheid van de wet van de uitzetting ophoudt, omdat b.v. de staaf smelt, ligt in de wet zelf volstrekt niet opgesloten.

Verder mag natuurlijk de denkwerkzaamheid, die ons door het functioneele verband voert van de grootheden t tot l, zonder onderzoek nimmer geïdentificeerd worden met het verband tusschen de bewustzijnstranscendente elementen, die met die gewaarwordingsinhouden l en a (indirekt) in verband staan. KANT had alleen in zooverre gelijk te zeggen, dat de geest a priori, en dus met absolute noodzakelijkheid, de wetten aan de natuur voorschrijft in zooverre hij er uitdrukkelijk bij vermeldt, dat natuur bij hem beteekent het geheel der verschijnselen voor zooverre het naar wetten geordend is. De natuur is dus bij hem een complex of misschien een systeem van logisch gedetermineerde bewustzijns-inhouden omtrent verschijnselen. KANT faalt echter zoodra hij die noodzakelijkheid op het terrein der physica over wil dragen. Zijn bewijs a priori van de wetten van NEWTON is daarvan een voorbeeld. KANT heeft zich bovendien in de onderscheiding omtrent experimenteele wetten en wetten a priori zoowel in de „Kritik d. r. Vernunft" als in de „Metaphysische Anfangsgründen der Naturwisschenschaft" verward.

Zoodra de wetten beteekenis zullen hebben voor toekomstige waarnemingen en dus ook indirekt omtrent daarmee samenhangende bewustzijnstranscendente elementen, zooals de natuurkunde ook terecht bedoelt, dan moet men veeleer v. HARTMANN gelijk geven en zeggen, dat de wetten hypothetisch zijn en waarschijnlijkheid

hebben, d. w. z. de algemeen-geldigheid der wetten is van te voren logisch en formeel *niet* vast te stellen en de mogelijkheid, dat het anders zal zijn dan de formeel vastgestelde relatie aanduidt, is niet volkomen uitgesloten.

Toch nadert de waarschijnlijkheid binnen eenmaal „a posteriori" vastgestelde grenzen bij vele wetten in de anorganische natuurwetenschap zeer dicht tot zekerheid.

Aan de eenduidigheid der logisch bepaalde bewustzijnsinhouden, die meestal werkelijke of voorgestelde waarnemingen zijn, beantwoorden blijkbaar bewustzijnstranscendente elementen van even goed eenduidig verband.

Dit systeem is echter verkregen door van specifiek zintuigelijke gewaarwording af te zien en alles te herleiden tot de algemeen zintuigelijke gewaarwording van ruimte, tijd en beweging. Hierbij mag nog wel even opgemerkt worden, dat de bewustzijnstranscendente elementen daarom zelve niet zonder kritiek als ruimtelijk, tijdelijk en bewegend mogen worden aangenomen.

Ik onderscheidde zoo even specifiek en algemeen zintuigelijk. Iedere zintuigelijke gewaarwording, van welken bijzonderen aard deze ook mag zijn, licht, kleur, toon, smaak, reuk, warmte of hardheid, heeft nl. tevens een ruimtelijke en tijdelijke bepaaldheid. Bij iedere gewaarwording kan gezegd worden : *hier* en *nu* ondervind ik dit of dat van bijzonderen aard. Het logisch geordende systeem van deze zintuigelijke hier's en nu's geeft ons de wetenschappelijke ruimte en tijdbepaling, welke dient om alle verschijnselen der anorganische natuur op te betrekken.

Op grond van deze gegevens en ervaringen mogen we dus zeggen, dat er een reeks van wetten is, die een eenduidig verband legt tusschen logisch bepaalde bewustzijnsinhouden van een bepaalde soort (nl. van waarneming direkt of indirekt afkomstig) ; dat deze wetten noodzakelijk zijn en algemeen voor zooverre ze formeel, analytisch en a posteriori zijn. Voor zooverre deze wetten

de bewustzijnsinhoud bedoelen te overschrijden en op toekomstige ervaring betrekking hebben, kunnen ze slechts hypothetisch en waarschijnlijk zijn.

§ 8. We kunnen er thans toe overgaan, de wetten in verschillende groepen te onderscheiden. Wanneer door de wetenschap een bepaald verschijnsel tot voorwerp van onderzoek is gekozen, tracht men dit naar het voorbeeld van Galilei en Newton in zijn eenvoudigste elementen te ontleden.

Nemen we b.v. de beweging van het vallend lichaam, dan wordt in ieder punt van de baan de afstand van het uitgangspunt bepaald, verder wordt op ieder oogenblik de tijd bepaald, die sedert een gegeven tijdstip verloopen is. Dit zijn eigenlijk de eenige elementen van het verschijnsel, die in geheel van elkander onafhankelijke eenheden kunnen worden uitgedrukt. Het doet natuurlijk daarbij niet ter zake of als eenheid van tijdmaat een secunde of een minuut, of als eenheid van afstand een centimeter of een meter wordt genomen.

Nu wordt vervolgens, zooals boven reeds is uiteengezet, het verband gezocht tusschen de reeks der doorloopen wegen en de daarbij behoorende tijden.

Het constante, functioneele, eenduidige verband tusschen de wegen s_1, s_2, s_3 en de daarvoor noodige tijden t_1, t_2, t_3 noemt men de bewegings*wet*.

En deze wet wordt bepaald door den aard van het functioneele verband en door de constante grootheden, die er verder in voorkomen. Hier in dit geval is de constante grootheid de versnelling van de zwaartekracht g in de formule $s = \frac{1}{2} g t^2$, terwijl s de doorloopen weg en t de tijd voorstelt. Deze constante is in dit geval een voorwaarde of in de werkelijkheid een omstandigheid, waardoor de beweging mede bepaald wordt. Het is echter zeer goed mogelijk, dat deze omstandigheid ook verandert en men kan dan eveneens het wetmatig verband nagaan tusschen den afgelegden weg en de versnelling van de zwaartekracht. In een dergelijk onderzoek zal men dan zooveel mogelijk de tijd als een con-

stante grootheid willen aannemen. Men kan b.v. vragen, hoe groot op verschillende plaatsen op het aardoppervlak de afgelegde weg van een vallend lichaam is in één secunde.

We zien dan, dat deze weg eenvoudig recht evenredig is met g, zoodat nu bij iedere s_1, s_2, s_3 een bepaalde g_1, g_2, g_3 behoort. We hebben van verdere omstandigheden afgezien als luchtweerstand en luchtbeweging, die in een werkelijk geval ook invloed zullen hebben. Zoolang dus in een reeks van gevallen twee grootheden in een verband met elkaar staan, terwijl alle andere bepalende omstandigheden onveranderlijk blijven, krijgt men een eenvoudige wet, die een eenduidig en dus noodzakelijk verband tusschen deze reeksen van grootheden geeft. De wet van deze gevallen geeft, zoolang men theoretisch en formeel blijft en met logisch gedetermineerde elementen als afgelegde weg, tijd, snelheid, versnelling werkt, tevens aanleiding tot andere noodzakelijke resultaten. B.v. in die wet ligt opgesloten welke de snelheid *moet* zijn, die na elk bepaald tijdsverloop wordt bereikt of de snelheid, die na elken bepaalden doorloopen weg wordt bereikt.

En in zooverre we vervolgens overgaan tot de werkelijkheid en daarin een zuiverheid van het geval bereiken, d. w. z. alle omstandigheden buiten invloed weten te houden, die we in de logische determineering daarmee overeenkomstig hebben uitgesloten, zal dit verband van snelheid en tijd en weg een zeer hooge waarschijnlijkheid hebben. Geen absolute zekerheid in zooverre niet altijd onbekende invloeden kunnen worden uitgesloten en in zooverre ik niet weet wat de grenzen van de geldigheid der wet zijn.

Tegenwoordig zal men het b.v. waarschijnlijk achten, dat het verwachte verband niet wordt verkregen in een geval, waarin zeer groote snelheden (als die van het licht) werden bereikt.

We zien hier natuurlijk tevens af van de voorziene en onvoorziene invloeden, die zich bij het experimenteel bepalen van lengte en tijd zullen voordoen. De wet-

matigheid in de anorganische natuur wordt verder verkregen alleen tusschen onafhankelijke eenheden van lengte tijd en massa. Maar de verschillende combinaties van deze eenheden vertegenwoordigen voor het begrip de verschillende aard en *qualiteit* van het natuurverschijnsel.

Dat nu deze natuurwetten, die voorzooverre ze zuiver formeel zijn d. w. z. betrekking hebben op logisch gedetermineerde bewustzijnsinhouden, naar onze ervaring beteekenis hebben voor toekomstige bewustzijnsinhouden, leidt ons tot een conclusie omtrent het bewustzijnstranscendente.

Immers, wanneer mijn waarneming s in verband staat met een bewustzijnstranscendente x, en t in verband staat met een bewustzijnstranscendente y, dan zal, aangezien s in eenduidig verband staat met t, ook x *waarschijnlijk* in eenduidig verband staan met y.

Waarschijnlijk maar niet noodzakelijk! Aangezien wel met groote waarschijnlijkheid te onderstellen maar niet met noodzakelijkheid vast te stellen is, of tusschen s en x en tusschen t en y een eenduidig verband bestaat. Opgemerkt moet natuurlijk worden, dat wanneer s een zekere lengte is, daarom x nog geen lengte te noemen is. Het bewustzijnstranscendente „iets'' x staat met s in verband. Wanneer we nu *onderstellen*, dat voor zooverre al mijne zintuigelijke functies en alle mogelijke omstandigheden gelijk blijven, met één bepaalde x één enkele lengte-waarneming overeenkomt, en wanneer hetzelfde voor y en t geldt, dan is de boven getrokken onderstelling gerechtvaardigd. Deze wordt van groote waarschijnlijkheid ten gevolge van de eeuwenlange bevestiging, die reeksen van waarnemers bij hun onderzoek hebben verkregen. We mogen dus zeggen: het systeem van functioneele relaties van logisch gedetermineerde bewustzijnsinhouden van een bepaalde soort, dat wij onze *formeele* natuur (natuur in KANTischen zin) kunnen noemen, wordt door de functie der zintuigelijke waarneming, die *vermoedelijk* eenduidig is, op de bewustzijnstranscendente natuur (in HARTMANN'schen zin) over-

gebracht. En de bevestiging in jarenlange onderzoekingen heeft ons vermoeden der laatste eenduidigheid tot een groote waarschijnlijkheid gemaakt. Met dezelfde zekerheid is *dan* vast te stellen, dat de elementen der bewustzijnstranscendente natuur volgens daarmede overeenkomstige, eenduidige functies met elkander samenwerken. Zoo komen we dan tot een bekende opvatting dat aan eene verandering van één *onafhankelijk* element een en slechts *een* bepaalde verandering van een ander onafhankelijk element zal beantwoorden, en verder dat er bij vaststelling van alle onafhankelijke elementen slechts *een* bepaalde toestand mogelijk is. Vergeten we echter niet dat dit slechts waarschijnlijk is en slechts geldt binnen grenzen, die we feitelijk niet kennen. De conclusie b.v. omtrent de mechanische wetten der natuur mag b.v. zeker niet tot de levende wezens worden uitgebreid, nog minder tot de psychische verschijnselen. Verder moeten we bedenken dat het boven betoogde slechts geldt voor een mechanisch-kinetische wetmatigheid, dus slechts één bepaalde kant van het wereldverloop betreft.

We moeten nu een nadere analyse van het wetbegrip maken om daarna tot de causaliteit en de causaliteitswetten te komen.

§ 9. Analyseeren we n.l. het verband, dat in een wet wordt uitgedrukt, nader. Wanneer in populairen zin gezegd wordt: „Alles heeft zijn oorzaak,'' dan kan dat beteekenen: bepaal een zekere bewustzijnsinhoud (gegenstand) A_1, dan moet er altijd een zekere inhoud A_0 zijn, die er aan voorafgaat, en die met A_1 samenhangt. Er kunnen zich dan verschillende gevallen voordoen. Het kan b.v. blijken, dat A_0 volkomen identisch is met A_1 er is dan eigenlijk geen probleem voor het denken. Het voorafgaande is volkomen identiek met het volgende. Het andere uiterste, dat A_0 volkomen in alle opzichten verschillend is van A_1 kan zich niet voordoen, daar het in dat geval niemand in den zin kan komen A_0 voor de oorzaak van A_1 te houden. Opdat we A_0 voor de oor-

zaak van A_1 kunnen houden, moet er tenminste iets in A_0 en A_1 als identiek kunnen worden gevonden, al was het b.v. alleen maar, dat A_0 en A_1 zich op achtereenvolgende tijdstippen op een en dezelfde plaats in de ruimte bevinden.

Opdat dus A_0 werkelijk de oorzaak van A_1 kan genoemd worden moeten ze van elkaar kunnen worden *onderscheiden.*

Ze zouden alleen onderscheiden kunnen zijn, zooals ik zoo even reeds opmerkte, doordat ik achtereenvolgens mijn aandacht vestigde, eerst op A_0 en dan op A_1. Maar dan is eigenlijk van een verhouding van oorzaak en gevolg nog geen sprake. A_0 is dan wel de oorspronkelijke zaak tegenover A_1 maar toch geen andere zaak.

Wordt nu A_0 door een reeks van enkelvoudige, niet verder te analyseeren elementen x_0, y_0, z_0 enz. bepaald en vervolgens A_1 door een reeks x_1, y_1, z_1, enz., dan moet minstens één van deze elementen uit de reeks x_0 identiek zijn met een uit de reeks x_1. Zijn ze *allen* verschillend, de twee dingen A_0 en A_1 zouden niets met elkaar te maken hebben.

Naast de gedeeltelijke onderscheiding moet dus een gedeeltelijke identiteit gevonden worden tusschen A_0 en A_1.

Onderstellen we nu b.v. dat $y_0 = y_1$, maar dat verder de eigenschappen x, z enz. verschillen. Dan ontstaat nu pas het eigenlijke causaliteits-probleem. Vestigen we vervolgens onze aandacht op x_0 en x_1, dan zal tusschen deze twee elementen een verschil bestaan.

Het is dan verder voor de ontwikkeling van het probleem volstrekt noodig, dat dit verschil wordt vastgesteld en omschreven. Immers zoolang het ons niet gelukt dit verschil te definieeren, kunnen we niets verder komen.

Het kan b.v. zijn, dat dit verschil onmiddellijk met datgene, waarvan het een verschil is, in verband is te brengen. Een gewicht wordt b.v. grooter, dan kan ik onmiddellijk de verandering in verband brengen met het

veranderde en het eventueel in dezelfde eenheid uitdrukken: het verschil is dan een gewichtstoename. Een lichaam zet uit tengevolge van temperatuurstoename, dan is deze volumetoename onmiddellijk met behulp van het oorspronkelijke volume aan te geven. Maar het kan ook zijn, dat dit verschil niet direkt is aan te geven b.v.: de kleur van een rood gloeiend lichaam wordt bij voortgezette verhitting langzamerhand geel. Hoe zullen we dit verschil aangeven. Wat is het verschil tusschen geel en rood? Welnu, ook in dit geval blijkt een oplossing mogelijk, wanneer we de kleur door hare golflengte aangeven, want dan kan het verschil tusschen de golflengte van het geel en het rood in dezelfde maat worden uitgedrukt als het rood zelf.

Ingewikkelder wordt het reeds wanneer b.v. een stuk ijs smelt. Wat is het verschil tusschen water en ijs? Ook hier blijkt het niet mogelijk het verschil anders uit te drukken dan door die bepalingen, die in andere mate ook voor het vaste lichaam en de vloeistof gelden. Het verschil bestaat in een verandering van het soortelijk gewicht, van den brekingsindex, van de cohaesie, van de inwendige energie, van de samendrukbaarheid enz. Allen grootheden, die ook ter bepaling van het veranderde zelf dienen. Een ander definieerbare verandering is er dan ook niet mogelijk [1]).

Want ook b.v. wanneer een rozenknop tot roos wordt, zal er om het verschil aan te duiden gezocht moeten worden naar de wijziging van elke onafhankelijk veranderlijke bepaling, die de roos en de knop zelf bepaalt, terwijl iedere volstrekt nieuwe bepaling aan de roos uit de knop zelf niet te verklaren zal zijn. Mogelijk blijft

1) De verandering van een element kan alleen dan in verhouding tot het element aangenomen worden, wanneer het element als *hoeveelheid* van een zekere hoedanigheid wordt aangegeven, d.w.z. dat het in een zekere *maat* uitgedrukt wordt. Zoolang een element alleen naar zijn hoedanigheid (qualitatief) wordt bepaald kan dit niet, omdat de logica der qualiteit (nog) geen differentiaal-rekening kent. Dit laatste weer is een gevolg van de optelling die in de qualiteitsleer (logistiek) luidt: $a + a = a$. (b.v. roode bollen + roode bollen = roode bollen).

de verklaring dan nog wanneer meerdere dingen, behalve de knop, in het als geheel te beschouwen complex worden opgenomen.

Maar we dienen tot de eenvoudigste gevallen ons allereerst te bepalen. Gesteld dus, dat het ons gelukt het verschil tusschen x_0 en x_1 vast te stellen, dan moeten we ons voorstellen dat x_0 door een verandering in x_1 overgaat. Symbolisch kunnen we derhalve schrijven

$$x_0 + dx_0 = x_1$$

En nu pas ontstaat het eigenlijk gezegde causaliteitsprobleem. We zien tengevolge van de vergelijking van twee bewustzijnsinhouden een onderscheid bij gedeeltelijke identiteit. Het onderscheid wordt als een bepaald verschil door ons tot een nieuwe bewustzijnsinhoud bepaald. Zijn deze bewustzijnsinhouden waarnemingen, dan zullen wij ze op de vroeger uiteengezette wijze in betrekking denken met het bewustzijnstranscendente. Het verschil wordt in betrekking gedacht tot deze gegevens zelf, en de verandering van het eerste gegeven genoemd. Nu is het eigenlijke causaliteitsprobleem : ook voor deze verandering een oorzaak te vinden. Volgens ons beginsel, dat algemeen zal gelden, moet ook deze verandering een oorzaak hebben. Het is echter duidelijk, dat deze veranderingen niet in denzelfden zin een oorzaak hebben, gelijk men oppervlakkig van de oorzaak van A_1 als geheel spreekt.

En nu komt de wetenschappelijke ontwikkeling van het causaliteitsbeginsel, die een oplossing gevonden heeft. Deze ontwikkeling kan uit den aard van het denken worden afgeleid.

Wat is denken ? Denken is vergelijken, onderscheiden, functioneel verbinden van bewustzijnsinhouden.

Waar een bewustzijnsinhoud volkomen los van andere bestaat, is geen kennis. Kennis is het systeem der verbindingswijzen van bewustzijnsinhouden.

Zoolang dx_0 als volkomen geïsoleerd element in onze gedachte bestaat, is het een niets. Het is plotseling uit het niets in ons bewustzijn opgedoken. Zal het beteekenis

hebben, zal het bepaald kunnen worden, dan moet het in verband kunnen gedacht worden met andere bewustzijnsinhouden, met andere veranderingen b.v., die tegelijkertijd of even te voren in ons bewustzijn blijken op te treden.

Zoo zal bij onderzoek blijken dat b.v. tegelijkertijd dat x_0 in x_1 overgaat, door een verandering dx_0, ook u_0 in u_1 is overgegaan. Bleek het b.v., dat behalve de x_0 geen ander element van A_0 zich veranderd heeft, dan kan het probleem dikwijls nader worden opgelost door in het systeem dat we beschouwen ook andere gegevens B_0 en C_0 op te nemen, waarvan dan een bepaald element x_0^1 tegelijkertijd met x_0 verandert. Mislukt ook dit, dan blijkt inderdaad dx_0 een geisoleerde bewustzijnsinhoud (c.q. verandering) en deze verandering blijft een onopgelost probleem.

Zoo heeft de natuurwetenschap hare raadselen, waar ze de opzichzelf staande verandering vindt zonder daaraan beantwoordende andere veranderingen waar te nemen. We kennen b.v. geen enkelen invloed, die de intensiteit der radioactieve straling doet veranderen. Door dit gebrek aan kennis omtrent verband blijft deze straling iets raadselachtigs. Jarenlang heeft men gesproken van het raadsel der zwaartekracht, omdat geen wijziging in den aard der stof deze kracht veranderde.

De zon verliest steeds warmte. Het is ons een raadsel door welke andere verandering zij niettemin hare hooge temperatuur behoudt.

Het mag wel eens schijnen, of de z.g. oorzaak van zoo'n verandering door ons als iets op zich zelf (d. w. z. niet als een verandering) wordt beschouwd maar inderdaad is het dan toch anders. Wanneer aan een veer een gewicht wordt opgehangen, dan zien we, dat de lengte van de veer toeneemt. We zeggen het gewicht is de oorzaak van de uitrekking. Inderdaad echter is het gewicht hier als een spanningsverandering (toename) te beschouwen, die de lengte doet toenemen. Het probleem

wordt dus opgelost, wanneer ons blijkt dat altijd en overal met een bepaalde verandering dx_0 een verandering dy_0 van het systeem gepaard gaat of met een dx_0^1 wanneer we daarvoor opzettelijk het systeem met B_0 of C_0 hebben uitgebreid.

§ 10. Er zijn verschillende gevallen van verband mogelijk. Wanneer we een systeem beschouwen, dat bepaald is door een zeker aantal niet verder te analyseeren gegevens x_0, y_0, z_0 enz., en we vinden dat, welke veranderingen er ook met y_0, z_0 enz. plaats grijpen, x_0 immer dezelfde blijft, dan kan dit in een wet worden uitgedrukt. Zoo hebben we de traagheidswet, die zegt dat voor een geisoleerd (d. w. z. van uitwendige krachten onafhankelijk) systeem de bewegingstoestand van het zwaartepunt onveranderd blijft, welke veranderingen er overigens in het systeem mogen plaats grijpen.

Een ander voorbeeld is de wet van behoud van stof: Voor een afgesloten systeem blijft de totale hoeveelheid stof, die b.v. door het gewicht van de stof kan worden gemeten, onveranderlijk, welke veranderingen er overigens ook met het systeem mogen plaats vinden.

Deze wetten bepalen datgene, wat men vroeger de substantie der verschijnselen noemde, de onveranderlijke grondslag waardoor het systeem, ondanks zijne verandering, aan zichzelf gelijk blijft (natuurlijk dus slechts tendeele gelijk blijft). Dat deze soort van wetten het substantieele aangeeft, komt nog meer voor den dag, wanneer men het bepalen van onveranderlijkheid verder uitstrekt, dan tot onveranderlijkheid van afzonderlijke elementen alleen. In vele gevallen gelukt het b.v. een onveranderlijkheid vast te stellen van een bepaalde relatie tusschen de bepalende elementen.

Zoo zal bij hefboomen worden gevonden, dat evenwicht immer bestaat, wanneer $x_0 \times y_0$ hetzelfde blijft, indien dan x_0 de kracht en y_0 de hefboomsarm voorstelt.

Voor beweging en botsing van volkomen veerkrachtige lichamen zal gelden, dat de som der produkten van massa en snelheid constant blijft.

De wet van behoud van energie drukt uit, dat wederom een andere functie constant blijft.

De grens binnen welke de laatste wet geldt, is veel ruimer, dan die van de twee eerst genoemde wetten. Het spreekt natuurlijk vanzelf, dat daardoor ook de beteekenis van de laatste wet grooter is. Toch is de begrenzing der wet een zeer belangrijk deel van onze kennis en het is b.v. een onopgelost probleem of nu de laatste wet op de verschijnselen der levende wezens zal mogen worden toegepast, terwijl het tot heden nog in het geheel geen zin heeft de wet op de psychische verschijnselen toe te passen aangezien er nog geen bruikbare definitie en dus evenmin een aequivalent der psychische energie is gegeven.

Een wet van nog algemeener strekking in de anorganische natuur is er in den laatsten tijd gevonden in het principe van de kleinste werking, waarbij de variatie der kinetische potentiaal een minimum is.

De bewuste wettenvorming in de natuurwetenschap is er steeds meer op uit om invariante functies uit de grootheden, die het systeem bepalen, te vinden. En het is geen wonder, dat de constantheid van de *functie*, die een uitdrukking is voor de energie van het systeem, ondanks de veranderingen, die in de afzonderlijke grootheden van die functie plaats vinden, een groot aantal onderzoekers tot de slotsom gevoerd heeft, dat nu de energie eigenlijk de ware substantie zoude zijn. Hoe betrekkelijk dit echter is, moge uit het voorgaande duidelijk zijn.

§ 11. Een andere vorm, waarin een wet kan worden gebracht, verkrijgt men, wanneer men juist acht slaat op die elementen die in zekere gevallen wel een verandering ondergaan. Een dergelijke wet drukt dus uit dat een bepaalde verandering van een element met een bepaalde verandering van een ander element gepaard gaat. Wanneer dus x_0 constant blijft, kan het b.v. zijn dat y_0 verandert en tegelijkertijd z_0. Wanneer nu ten allen tijde een verandering dy_0 eenduidig samenhangt met een verandering dz_0 dan wordt door de relatie van

dy_0 en dz_0 een wet uitgedrukt, die het meest overeenkomt met wat men dikwijls causale wetten heeft genoemd. Toch zou deze benaming hier nog niet altijd met recht kunnen worden toegepast, zooals we verder zullen zien.

Immers, denken we aan de wet van de eenparige beweging, waarin wordt uitgedrukt, dat telkens aan een bepaalde verstreken tijd een bepaalde toename van den afgelegden weg beantwoordt, dan kan men toch nog niet zeggen, dat de tijdstoename de oorzaak is van de verandering van den afgelegden weg of omgekeerd. De beide veranderingen zijn gelijktijdig en zijn alleen door een functioneele betrekking verbonden. We kunnen deze wet wel, in overeenstemming met het boven betoogde, noodzakelijk noemen en wel volkomen noodzakelijk zoolang het verband zuiver logisch wordt opgevat en niet op waargenomen verschijnselen wordt overgebracht. Nemen we een ander geval, b.v. dat een gas zich plotseling uitzet en daarbij, doordat het een druk naar buiten overwint, een arbeid verricht, dan zal met die uitzetting een temperatuursdaling gepaard gaan, omdat een gedeelte van de warmte-energie van het gas voor de uitwendige arbeid gebruikt wordt. Nu zal dus met elke bepaalde uitzetting, die op die wijze plaats grijpt, een bepaalde temperatuursdaling gepaard gaan. Wie nu met het vage begrip der oorzaak werkt zou kunnen zeggen, dat die temperatuursafname een gevolg is van de toename van het volume en toch zou het bij nauwkeurige beschouwing evengoed te verdedigen blijken, dat de volumetoename een gevolg is van de temperatuursafname.

Uit een logisch oogpunt moeten we er ons toe bepalen te zeggen, dat er wetten zijn, waarin de constante functioneele relatie van de verandering van twee elementen wordt uitgedrukt, en dat deze wetten, als ze eenduidig zijn, logisch noodzakelijk zijn. Deze wetten hebben dan in het gewone spraakgebruik dikwijls den naam van causale wetten gekregen, waarvoor we de aanleiding nu dadelijk nader zullen bespreken.

§ 12. Eerst willen we nog even een derde soort

van wetten noemen, waarin wordt uitgedrukt, dat een systeem in evenwicht verkeert. In dergelijke wetten wordt niet alleen aangegeven dat aan een bepaalde verandering dx_0 een bepaalde verandering dy_0 gebonden is, maar dat een bepaalde verandering in haar optreden een andere bepaalde verandering zou meebrengen, die haar zoodanig zou tegenwerken, dat ze niet kan ontstaan. Het is duidelijk, dat dit een zekere toestand van het systeem kenmerkt, die gemakkelijker zal gehandhaafd blijven dan een willekeurig andere mogelijke toestand. Er zijn daarvoor weer vele voorbeelden te vinden uit evenwichtsvergelijkingen in natuur en scheikunde. De wetten der oppervlaktespanning b.v. zijn daarvan een voorbeeld. De vergrooting van het oppervlak van een vloeistof brengt vermeerdering der oppervlakte-energie mee. De onmogelijkheid van deze vermeerdering in een afgesloten systeem maakt ook de vergrooting van het oppervlak onmogelijk.

De vergrooting van de stijghoogte van de vloeistof in een kapilaire buis zou vergrooting van den hydrostatischen druk medebrengen, die dit verhindert.

Hetzelfde treffen we in al die gevallen aan, waarin een bepaalde functie van grootheden in een bepaalden toestand een maximum of minimum heeft bereikt.

Keeren we echter weer terug tot de tweede soort van wetten om nu tot de eigenlijke causale verhouding te komen.

§ 13. De mensch heeft sedert eeuwen, bewust of onbewust de overtuiging gehad, dat alles een oorzaak of een complex van oorzaken heeft. Elk ding, elk verschijnsel is te beschouwen als een gevolg, heeft men gedacht, van een oorzaak, die daaraan voorafgaat en die dat gevolg geheel en al met noodzakelijkheid bepaalt. Analyseeren we nu deze gedachte nader, dan is het duidelijk, dat het gewone denken, de begrippen van oorzaak en gevolg zeer vaag gelaten heeft en dat men zich eigenlijk in de meeste gevallen niet duidelijk gemaakt heeft of

men met een gedachte oorzaak of een bewustzijns-transcendente oorzaak te doen had.

Het is verder bekend, dat zelfs in de wijsbegeerte dat onderscheid pas door LEIBNIZ en HUME en vooral door KANT voldoende duidelijk is geworden.

Wetenschappelijke beteekenis heeft verder de causaliteitsverhouding als wet eigenlijk pas gekregen in de exakte natuurwetenschap en wel voornamelijk na het werk van NEWTON over de mechanica. Toen toch, pas voor het eerst werd er een goed geformuleerd verband vastgesteld tusschen twee goed geformuleerde begrippen kracht en versnelling. En na het voorgaande behoeft het zeker geen verder betoog meer, dat het noodzakelijk verband, dat er tusschen oorzaak en gevolg zal bestaan, strikt genomen alleen zuiver kan gelden voor logisch gedetermineerde bewustzijnsinhouden. Er kan dan ook alleen maar van een zuivere probleemstelling omtrent de causaliteitsverhouding sprake zijn in die wetenschappen, waar een logische determineering mogelijk is.

Bespreken we nu nog eens nader de hoofdzaken, die we bij de tweede soort van wetten reeds hebben opgemerkt. Wat verlangt dus het gewone denken, wanneer er gezocht wordt naar de oorzaak van een of ander ding of verschijnsel? Het kan daarmee bedoelen vast te stellen al datgene, wat heeft medegewerkt om op het beschouwde oogenblik dat ding of verschijnsel te verwerkelijken. Gaat het nu in zijn beschouwing terug en vergelijkt het het totale complex A_0 dat aan A_1 vooraf is gegaan, dan zijn er verschillende gevallen denkbaar.

Zal naar we hebben betoogd, het complex A_0 als de oorzaak van A_1 kunnen worden beschouwd, dan moet er een gedeeltelijke gelijkheid en een gedeeltelijke ongelijkheid zijn. En wederom dat gedeelte, dat van A_0 in A_1 gelijk blijft geeft tot geen vraag aanleiding, terwijl nu de gedeeltelijke ongelijkheid het probleem vormt. Is A_0 bepaald door x_0, y_0, z_0 en A_1 door x_1, y_1, z_1 enz., dan zullen we onze aandacht hebben te vestigen op die elementen, die veranderd zijn.

Doet b.v. het geval zich voor, dat men waarneemt, dat telkens wanneer x_0 een bepaalde verandering ondergaat dx_0 zoodat deze x_1 wordt, tevens z_0 een verandering dz_0 ondergaat en z_1 wordt, dan zal het oorzakelijkheid zoekende bewustzijn tot de slotsom komen, dat dx_0 de oorzaak is van dz_0. Het kon zich natuurlijk ook voordoen, dat nog tegelijk met dz_0 een andere verandering optreedt, maar de relatie is dan te vereenvoudigen door te zoeken naar die omstandigheden waarbij zich geen enkele andere verandering voordoet.

B.v. we nemen waar, dat telkens wanneer de temperatuur verhoogd wordt, de druk en het volume van een gas toenemen met een daarmee samenhangend bedrag. Het onderzoek kan echter dan zoodanig ingericht worden, dat bij een temperatuursverandering alleen de druk verandert en in een ander geval alleen het volume. We zullen dan de temperatuursverandering achtereenvolgens de oorzaak noemen van de drukverandering en in het tweede geval van de volumeverandering.

Veel moeielijker wordt het, wanneer we naast een bepaalde verandering dx_0, geen enkele andere verandering kunnen vinden. Er zijn dan twee uitwegen. We breiden het systeem uit met datgene, waarin een andere immer met dx_0 samengaande verandering blijkt te schuilen. Of we nemen voorloopig aan een onbekende verandering du_0, die ook wel eenvoudig als iets afzonderlijks X genoemd wordt. Verschillende dingen worden hier echter duidelijk. Ten eerste, dat de causaliteitsverhouding een dwingende samenhang aangeeft van *veranderingen*, niet van dingen of verschijnselen in hun geheel. Het kan wel eens voorkomen, dat een verandering van iets, dat A heet, een afzonderlijken naam B draagt, maar als oorzaak kan het slechts worden begrepen als verandering van A. De wind, die de oorzaak is van de ontworteling van den boom, is dat als verplaatsing van de lucht. De zonnestraling, die de oorzaak is van de verwarming van den steen, wordt pas als zoodanig begrepen als we de straling beschouwen als een verandering van de inwendige energie.

Waar de oorzaak niet als verandering kan worden gevat, staan we voor een probleem. De zwaartekracht is de oorzaak van het vallen van den steen. Die zwaartekracht is de voorloopige *X*, die we niet in staat zijn als een verandering in het systeem te duiden.

Hiermede lost zich nu b.v. de in de literatuur altijd weer herhaalde moeielijkheid op, die men HUME heeft nagehouden, toen hij als voorwaarde voor de causale verhouding opstelde, dat de oorzaak regelmatig aan het gevolg moest voorafgaan. Men voerde nl. aan, dat dan wel in de eeuwige opeenvolging van dag en nacht, de dag de oorzaak van den nacht zou kunnen worden genoemd. Wanneer men dag en nacht echter met elkander vergelijkt dan merkt men, dat er tusschen deze twee een verschil van verlichting is aan te geven, zoodat er in het gegeven geval slechts een causaal probleem kan bestaan, wanneer men naar het *verschil* tusschen dag en nacht vraagt.

§ 14. Ten tweede echter komt er iets anders aan den dag. Van een causaal verband zullen we alleen dan spreken, wanneer de eene verandering, die de oorzaak moet zijn, aan de andere verandering, die het gevolg is, vooraf *moet* gaan. In de natuurwetenschap is men daar zoo van doordrongen dat een theorie, hoe schoon ze overigens mag zijn, onjuist geacht wordt, wanneer ze mocht voeren tot een conclusie, dat in een of ander geval het gevolg aan de oorzaak mocht voorafgaan. Ook wijsgeerige schrijvers zijn het er nagenoeg eenstemmig over eens, dat bij eene causale verhouding twee dingen of gebeurtenissen of laat ons thans liever zeggen twee veranderingen, moeten plaats grijpen, die zich in den tijd na elkander afspelen. Of dan wel de oorzaak moet afgeloopen zijn vóór het gevolg aanvangt, of dat beiden tegelijk kunnen bestaan, daarover is men het nog niet eens. Zoo heeft KANT b.v. betoogd, dat twee dingen in de verhouding van oorzaak en gevolg zijn te denken, wanneer het ons onmogelijk is eerst het tweede waar te nemen en dan het eerste. Zoo zegt

HEYMANS in zijn „Geschiedenis van het causaliteitsbegrip", dat een oplossing van het probleem te verwachten is van een nauwkeurige analyse van het tijdsbegrip. De tijd speelt dus in deze verhouding een belangrijke rol.

Voor zooverre we echter met logisch gedetermineerde bewustzijnsinhouden en hun zuiver functioneel verband te doen hebben, heeft de tijdsopeenvolging in direkten zin geen beteekenis, immers wanneer een verandering dx_0 op bepaalde wijze samenhangt met dy_0, dan zal het voor de veranderingen en voor het verband volkomen onverschillig zijn of men eerst de aandacht vestigt op dx_0 en dan op dy_0 of omgekeerd.

De wet van BOYLE is volmaakt gelijk of men eerst aan een bepaalde volumeverandering denkt en daarna aan de drukverandering, dan wel eerst aan de drukverandering en vervolgens aan de volumeverandering. De tijdsopeenvolging der logische elementen heeft op de logische wetten geen invloed. De tijd is dan ook geen logische, maar een natuurkategorie.

En aangezien causale verhoudingen alleen te vinden zijn daar, waar de opeenvolging van de verschijnselen of van de bewustzijnsinhouden een wezenlijken invloed heeft, kan er in de zuiver logische wetten der theoretische natuurwetenschap van causaliteit als zoodanig geen sprake meer zijn.

In de wetten der theoretische bewegingsleer en natuurkunde en scheikunde lossen die zg. causale verhoudingen zich op in functionaal eenduidig en dus noodzakelijk verband tusschen veranderingen van verschillenden aard en van de causaliteit met al haar vaagheid en onbepaaldheid, die zij medebrengt uit de vóórwetenschappelijke uitspraken over verschijnselen, behoeft men daar niet meer te spreken; evenzoo als het bij wiskundige en meetkundige verhoudingen sinds eeuwen niet meer de gewoonte is daarvan te spreken.

Wel is het mogelijk, dat het functioneele verband tusschen twee elementen *eenzijdig* is b.v. in dien zin,

dat aan een bepaalde verandering dx_0 een bepaalde verandering dy_0 beantwoordt, maar niet aan een bepaalde dy_0 één dx_0. Het is *dat* logisch functioneele verband, dat in het bijzonder samenhangt met wat men in de natuurwetenschap, die met waarneembare verschijnselen en met de bewustzijnstranscendente natuur te doen heeft, causaal noemt. Het heeft betrekking op die gevallen, die men onomkeerbaar kan noemen, waarop ik nog nader terug kom.

Deze onomkeerbaarheid is wel als een afspiegeling van de logische functioneele eenzijdigheid te beschouwen, maar de laatste is en blijft toch onafhankelijk van den tijd.

Zooals de wiskunde zegt, dat met de bepaalde toename van de eene grootheid de verandering van een andere grootheid functioneel noodwendig gepaard gaat, zonder dat de tijd en het voorafgaan van de eene verandering daarin een rol speelt, zoo is dat ook in de zuivere natuurwetenschap.

Wanneer in een cirkel telkens de straal met een bepaald bedrag wordt vergroot, dan zal noodwendig en functioneel daarmee verbonden ook de omtrek met een bepaald bedrag toenemen. Toch meenen we niet, dat de eerste verandering immer noodwendig moet *voorafgaan* aan de andere.

Evenmin is dat in de zuivere natuurwetenschap het geval.

Maar geheel anders wordt het, wanneer we deze theoretische wetten op de transcendente natuur en de waarneming van de natuur gaan betrekken.

Dan krijgt de causale verhouding en krijgen de causale wetten hare beteekenis. Want we zullen dikwijls opmerken, dat telkens een bepaalde *waargenomen verandering* een andere *waargenomen verandering voorafgaat.* Toch behoeft volstrekt niet altijd de eene verandering aan de andere vooraf te gaan. Want zeer goed *mogelijk is het,* dat twee veranderingen tegelijkertijd worden waargenomen.

KANT heeft aangenomen dat zulks niet mogelijk was,

maar het is dunkt mij duidelijk dat ik tegelijkertijd twee gewaarwordingen kan hebben b.v. de kleur van de suiker en de hardheid kunnen ongetwijfeld gelijktijdig worden waargenomen. En bij een verandering van beide zou van een oorzakelijke verhouding moeilijk sprake kunnen zijn. Er zijn echter ook vele gevallen, die ik immer in een vaste opeenvolging waarneem en waarbij ik mij een omgekeerde volgorde niet kan voorstellen. Op de vergrooting van het spannende gewicht volgt een verlenging van de veer en moeilijk zal het zijn ons voor te stellen, dat de spanningsverandering pas na de verlenging van de veer ontstaat.

Moeilijk zal ik me ook kunnen voorstellen, dat eerst een lichaam in beweging komt en daarna de kracht begint te werken. Niettegenstaande de talrijke gevallen, waarin ik mij een opeenvolging van veranderingen niet anders zou kunnen voorstellen dan ik tot heden immer heb kunnen waarnemen en welker verhouding ik met recht causaal kan noemen, blijven ook hier nog moeilijkheden. Want het hangt er immers van af, welke van de twee veranderingen het eerst wordt waargenomen. Een trage thermometer, die mij bij de verwarming van een staaf de temperatuur leert kennen, zou immers telkens eerst na de waarneming der lengte verandering de juiste aanwijzing kunnen geven, doch zou daarom de verlenging niet de oorzaak van de verwarming behoeven te zijn.

Om duidelijk te doen uitkomen met welke moeilijkheden wij te doen hebben nemen we nog een ander geval.

Gesteld dat er twee verschijnselen zijn, een, waarbij een electromagnetische verandering altijd gevolgd wordt door een materieele beweging, die een geluidstrilling geeft (telephoon) en een tweede waarbij immer een geluidstrilling de oorzaak is van een electromagnetische verandering, dan zal in beide gevallen de electromagnetische beweging mij bereiken vóór de geluidstrilling. Het blijft dan moeilijk uit te maken, welke van de twee veranderingen de vroegere is.

§ 15. Omdat juist de causale verhouding en de causale wetten betrekking hebben op de natuur (verschijnselen) en de waarneming, en bij extrapolatie op de transcendente natuur, missen zij het vroeger besproken noodzakelijk karakter. Wel bestaat er in vele gevallen hooge waarschijnlijkheid en mogen we uit het feit, dat de natuurverschijnselen telkens weer aan onze verwachtingen beantwoorden, besluiten, dat er ook tusschen de bewustzijnstranscendente natuur en onze gewaarwording eenduidig functioneele betrekkingen bestaan, van analogen aard als tusschen de logische bewustzijnsinhouden onderling. Maar het zintuigelijk element is van zooveel variabele omstandigheden afhankelijk en vooral de voorafgegane werkzaamheden van het zintuig hebben zulk een invloed, dat men nimmer daaromtrent volkomen zekerheid heeft. Het beste te vertrouwen blijven de aan alle zintuigen gemeenschappelijke ruimte- en tijdbepaling, die blijkbaar eenduidig functioneel met de bewustzijnstranscendente natuur in verbinding staan. We spraken hierover reeds vroeger.

We onderstellen dus, dat bij telkens dezelfde toestand van ons zintuigelijk apparaat en onder gelijke omstandigheden aan een bepaalde verandering in de natuur (prikkel) een enkele gewaarwording functioneel beantwoordt. Dat deze functioneele betrekking dan echt causaal is volgt wel uit het feit, dat wij beslist overtuigd zijn, dat de prikkel immer aan de gewaarwording voorafgaat. Mocht iemand dit bestrijden dan zou hij in groote moeilijkheid komen, want zeker is het, dat omgekeerd de verhouding van gewaarwording tot prikkel niet eenduidig is. Een enkel geval. B.v. we zien een ronde schijf, dan kan deze gewaarwording ontstaan door een rond voorwerp maar het kan ook zijn, dat het een vierkante plaat is, die snel ronddraait.

§ 16. Hebben we nu het inzicht verkregen, dat de causale verhouding geen logische is, maar eene tusschen waarnemingen en tusschen gewaarwordingsoorzaken, dan ligt het voor de hand te begrijpen, dat er zulke moeielijk-

heden zijn in de verhouding tusschen oorzaak en gevolg als die waarover men reeds jaren heeft getwist.

Een van de belangrijkste vragen is, hoe de oorzaak en het gevolg zich in den tijd verhouden.

Dat de oorzaak in zekeren zin aan het gevolg moet voorafgaan, daarover is men het wel eens. Maar de vraag doet zich voor of de oorzaak afgeloopen moet zijn vóór het gevolg begint of dat ze gedeeltelijk gelijktijdig kunnen zijn. Verder is een strijdpunt of de oorzaak en het gevolg door een tijdsverloop gescheiden kunnen zijn of dat ze *onmiddellijk* in den tijd op elkaar moeten volgen, zooals b.v. HUME aannam.

Het is duidelijk, dat in de zuiver logische, functioneele verhoudingen al deze kwesties wegvallen en dat ze alleen ontstaan in verband met de graad van nauwkeurigheid, waarmede het begin van gewaarwording en de duur, die er voor het bewustworden van een prikkel noodig is, kan worden bepaald.

Men zal dus de vraag aldus moeten onderzoeken: welke tijdsduur is noodig opdat een prikkel tot onze kennis komt? Hoe groot moet het bedrag van de veranderingen zijn, opdat ze door ons wordt waargenomen?

Gesteld b.v. dat we telkens waarnemen, dat een bepaalde beweging een zeker geluid teweeg brengt, dan hebben we ons af te vragen: Hoe groot moet de beweging minstens zijn opdat ze wordt waargenomen? Dat zal b.v. zijn een verplaatsing over een bepaalde kleine afstand. Welke *tijd* hebben we noodig opdat een dergelijke beweging tot ons bewustzijn komt? Dan volgt daaruit, welke de minimum tijd is, die voor de waarneming van een beweging vereischt wordt. Verder moet worden nagegaan wat de minimum geluidssterkte is, die gehoord kan worden en hoe lange tijd noodig is voor deze tot ons bewustzijn doordringt. Kan dan de perceptie van de beweging volledig afgeloopen zijn, voordat de perceptie van de geluidstrilling aanvangt, dan zal men kunnen zeggen, dat de oorzaak (de beweging) voorafgaat aan het gevolg (het geluid).

Wanneer de beweging een zeer geringen duur heeft, juist gelijk of iets langer dan de minimale duur, die voor de waarneming noodig is, dan is het zeer goed mogelijk, dat de waarneming ervan door een tijdsinterval van de geluidswaarneming gescheiden is. Is echter in verband met ons zintuigelijk vermogen de afloop van een minimale bewegingsverandering niet mogelijk, voordat het geluid vernomen wordt, dan zullen oorzaak en gevolg gedeeltelijk gelijktijdig zijn. Men ziet dus, dat wanneer men maar nauwkeurig omschrijft wat men onder oorzaak en gevolg zal verstaan, een analyse ons de vragen voldoende zal leeren stellen. In hoeverre de vraag dan is op te lossen zal er van afhangen of de betrokken psychophysische experimenten nauwkeurig genoeg zijn uit te voeren.

Maar, zal men bij het bovenstaand voorbeeld kunnen opmerken : het geluid ontstaat toch feitelijk reeds vóór dat het gehoord werd ? Door een nauwkeurige beschouwing zal men, zooals we verder zullen zien, ook een dergelijke moeielijkheid wel uit den weg kunnen gaan.

In elk geval, in de natuurwetenschap bestaan zulke moeielijkheden niet. Door een logische determineering der elementen, en door uitschakeling van de soortelijk verschillende gewaarwording heeft zij zorgvuldig alle verschijnselen tot mechanische herleid. En bij deze is van een eigenlijk gezegd causale verhouding geen sprake meer. Elk verband wordt hier in een zuiver wiskundig functioneelen vorm omgezet.

Zoo zal b.v. bij het optreden van een electrische ontlading het geluid als een bepaalde bewegingstoestand van de materie in een bepaald verband staan met het licht, dat tengevolge van diezelfde bewegingstoestand tot onze lichtwaarneming aanleiding geeft. Wat nu eigenlijk eerder is, wordt dan niet meer gevraagd. De niet wetenschappelijk onderlegde waarnemer, die van zijn jeugd af het rollen van den donder gehoord heeft, eenige oogenblikken, nadat hij het lichten van den bliksem gezien heeft, mag zich misschien verbeelden, dat het licht de oorzaak van het geluid is, of als hij al iets verder mocht

gaan, zich pijnigen met de vraag of nu het licht vóór het geluid ontstaat, de theoretische physica, die de waargenomen verschijnselen in niet verder te ontleden elementen heeft uiteengelegd, heeft de zintuigelijke waarneming uit het verschijnsel geëlimineerd, heeft afgezien van de voortplanting van de veranderingen van het punt van uitgang tot onze zintuigen en heeft een functioneel verband tusschen die elementen trachten te vinden. En in hare logische behandeling komen de vage en onzekere termen van oorzaak en gevolg, zooals boven reeds gezegd werd, niet meer voor. Natuurlijk kan ze tegelegener tijd uitdrukkelijk deze verhoudingen op die tusschen natuur en waarneming transponeeren en weder tot de eerste oorzaak en gevolg terugkeeren, maar dan brengt dit ook alle onzekerheid van dien mede.

§ 17. Onderzoeken we nog eens nader welke rol de tijd en de ruimte dan in de natuurwetenschappen bij de zoogenaamd causale verhouding van twee veranderingen spelen. We kunnen de volgende gevallen onderscheiden :

Twee veranderingen dx en dy hebben plaats in eenzelfde oneindig klein volumeelement, b.v. de druk en de temperatuur van een gas veranderen. Schakelen we nu onze waarneming uit en laten in het midden op welke oogenblikken deze twee veranderingen onze zintuigen bereiken. *We kunnen ons b.v. voorstellen, dat elke verandering in het zelfde oogenblik, waarop ze plaats vindt en ook in het zelfde punt, waar ze plaats vindt, wordt waargenomen*, dan kunnen we ons voorloopig slechts voorstellen, dat de twee veranderingen gelijktijdig geschieden. Druk en temperatuur zijn immers ook twee vormen, waardoor we de bewegingsenergie van de moleculen van het gas waarnemen. En wat nu hier geldt, geldt voor alle veranderingen ter zelfder plaatse ; ze moeten, wanneer het volumeelement slechts klein genoeg wordt gedacht, op hetzelfde oogenblik geschieden.

Er is slechts een geval schijnbaar uitgezonderd, waarop ik nader terugkom. Twee samenhangende veranderingen kunnen alleen na elkaar worden waargenomen (in den bovengenoemden vereenvoudigden zin alweer) wanneer ze *niet* in hetzelfde volumeelement geschieden. Dan is nl. het volgende mogelijk. In punt P treedt een verandering dx op, met deze verandering gelijktijdig treedt in hetzelfde punt een verandering dy op. Deze laatste verandering heeft een verandering dy_1 tengevolge in een verwijderd punt Q. Indien er nu een zekere tijd noodig is voor de verandering dy om zich over den afstand PQ te verplaatsen, dan zal dy de oorzaak van dy_1 kunnen worden genoemd en evenzoo, indien dx en dy eenduidig samenhangen, zal dx in een ander causaal verband ook als de oorzaak van dy_1 kunnen worden opgevat.

Nemen we ter verduidelijking het volgende geval. In het punt P bevindt zich een klein materiedeeltje, dat electrisch geladen is en laat dit deeltje een kleine verplaatsing naar P_1 ondergaan.

P_1 P Q

Nu zal een tweede materiedeeltje in Q, met electriciteit geladen, daardoor de volgende veranderingen ondervinden.

In het punt P is een materieele beweging en gelijktijdig een electromagnetische beweging terwijl ook een zekere drukverandering in het punt P gelijktijdig zal ontstaan. Tengevolge van de eerste beweging zal een verandering dx van de gravitatie ontstaan in Q, die volgens de klassieke mechanica op hetzelfde oogenblik in Q wordt waargenomen, als de verandering dx in P plaats vindt.

Een electromagnetische verandering dx_1 zal in Q iets later optreden dan de verandering dx, die de oorzaak er van was, terwijl de geluidstrilling dz_1 weer iets later optreedt dan de verandering dz, die in P plaats vond. Hoelang de uitwerking in Q nu optreedt na de

oorzaak in P, hangt dus in het eerste geval af van de voortplantingssnelheid van de zwaartekracht, die, naar men tot voor korten tijd aannam, oneindig groot is. (Tengevolge van de relativiteitstheorie is dit echter heden ten dage problematisch geworden). In het tweede geval hebben we te maken met de voortplantingssnelheid van de electromagnetische verschijnselen, die in het luchtledige 300000 K.M. per sec. is en in verschillende stoffen tot op ongeveer de helft van deze waarde kan dalen, terwijl we in het derde geval met de voortplanting van een elastische trilling te doen hebben, die wederom van den aard van de stof tusschen P en Q afhangt en in lucht b.v. 330 M. per sec. is.

In deze drie gevallen liggen de uitwerkingen korteren of langeren tijd van de oorzaak verwijderd.

Nu kunnen we constateeren, dat de natuurwetenschap zich nimmer tevreden heeft gesteld, wanneer zij twee oorzakelijk verbonden veranderingen waarnam, die ruimtelijk waren gescheiden. In het derde geval kan men nu een reeks veranderingen aanwijzen tusschen P en Q, die elkaar continu in tijd en ruimte opvolgen. In dat geval is dan ook dz_1 niet het direkte gevolg van dz, maar een continue reeks van veranderingen ligt in ruimte en tijd daar tusschen.

Evenzoo gelukt het min of meer de electromagnetische verandering op dezelfde wijze te construeeren. In ieder punt tusschen P en Q kan ik een materiedeeltje met electrische lading geplaatst denken en ik zal dan *tusschen de tijdstippen in*, waarop de veranderingen dy in P en dy_1 in Q plaats grijpen een soortgelijke verandering in dat punt waarnemen.

Men heeft zich tusschen P en Q een hypothetische stof gedacht, de ether, die de verandering ruimtelijk continu van P in Q overbrengt. En zoolang dat in het eerste geval bij de gravitatie niet is gelukt, heeft men dit als een tekort in onze kennis gevoeld en getracht ook hier de continue overgang der oorzakelijke verbonden veranderingen in ruimte en tijd te construeeren.

We mogen dus wel tot de volgende conclusie komen : Oorzakelijk verbonden veranderingen, d. w. z., die elkaar in den tijd opvolgen kunnen slechts voorkomen in twee punten die ruimelijk onderscheiden zijn. Deze veranderingen worden door een reeks van veranderingen continu in tijd en ruimte herleid tot twee gelijktijdige veranderingen in hetzelfde punt. In de *mechanische* natuurwetenschap zijn deze veranderingen te beschouwen als verschillende verschijningsvormen van een en dezelfde (wezenlijke) bewegingsverandering.

Al deze bewegingsveranderingen breiden zich uit in de ruimte. Deze ruimtelijke verplaatsing moet gepaard gaan met voortgang in den tijd, zij het dat deze laatste in sommige gevallen tot een limiet oneindig klein kan naderen, zoodat de voortplantingssnelheid oneindig groot wordt. Terwijl ook omgekeerd elke verandering in den tijd (causale verandering) met een continue ruimtelijke verandering verbonden moet worden gedacht.

Het andere grensgeval, dat zich dan voor kan doen is, dat de ruimtelijke verandering oneindig klein wordt ten opzichte van de verandering van den tijd. Dat wil dus zeggen, dat zich een verandering na een eindigen tijd slechts over een oneindig kleinen afstand van het uitgangspunt heeft voortgeplant. Dit laatste geval zou dan praktisch tegenstrijdig kunnen schijnen met dat wat wij in het begin hebben betoogd : hier zouden twee samenhangende veranderingen na elkaar worden waargenomen in twee punten die oneindig weinig van elkaar verwijderd liggen.

Ten slotte zij nog opgemerkt, dat het kan voorkomen dat een verandering in P zich voortbeweegt naar Q en van daar zelf terugkeert naar P of bewerkt, dat een andere verandering naar P terugkeert, zoodat tenslotte in hetzelfde punt twee veranderingen zouden kunnen worden aangetroffen, die causaal verbonden zijn en na elkaar komen in den tijd. Volgens het bovenstaande is het echter duidelijk dat een dergelijk geval in verschillende gedeelten te splitsen is.

§ 18. Reeds boven is er melding van gemaakt dat de vermoedelijk eenduidige verhouding van bewustzijns-transcendente gewaarwordingsaanleiding en de gewaarwording zelf ons tot de transcendente natuur kan voeren, zoodat ook daarover iets meer te zeggen valt. Tusschen de elementen van die natuur zelf bestaan, naar wij met groote zekerheid na lange ondervindingen kunnen vaststellen, ook analoge eenduidige functioneele verhoudingen als tusschen de logisch gedetermineerde bewustzijnsinhouden. Toch dragen de eersten vermoedelijk niet het omkeerbare karakter, dat wij bij de laatsten aantreffen. Dit moet dan komen doordat de tijdelijke opeenvolging wel een wezenlijk element is van de transcendente natuur (en ook van de waarneming van het transcendente), maar niet van de verhoudingen van de logische begrippen. Terloops zij hier nog opgemerkt, dat die functies voor zooverre ze voor de transcendente (anorganische) natuur gelden, blijkbaar volkomen continu zijn en in de meeste gevallen eenduidig in eene *richting*, die met de dissymetrie t/o. van den tijd samenhangt.

Zoo zijn de warmtegeleiding, de diffusie, de wrijving typische veranderingen, die, naar ons de waarnemende ondervinding heeft geleerd, eenduidig en eenzijdig functioneel zijn d. w. z. na een verandering dx zien we wel een eenduidige daardoor bepaalde verandering dy optreden, maar nimmer kan door een verandering dy slechts een bepaalde verandering dx te voorschijn worden gebracht. De functioneele betrekking is dan eenzijdig. Hoogst waarschijnlijk is dan ook in een dergelijk geval de onderlinge betrekking tusschen de elementen der transcendente natuur eenzijdig.

Typisch eenzijdig is juist in dit verband de gewaarwording zelf te noemen, waar toch wel ieder zal overtuigd zijn, dat de uitwendige aanleiding voorafgaat aan de daaraan beantwoordende gewaarwording, terwijl nimmer de gewaarwording aan de prikkel kan voorafgaan.

§ 19. Een andere vraag, die van het hoogste gewicht is voor de natuurwetenschap en die ik hier slechts kort

wil aanduiden en waarop ik een ander maal hoop terug te komen is deze:

Is het in de natuur *mogelijk*, dat op één enkele verandering van één element onder overigens in alle opzichten bepaalde omstandigheden meer dan één verandering van een ander element volgt? In de anorganische natuur schijnt dit niet mogelijk te zijn, d. w. z., dat het geheel der bepalende omstandigheden het aantal mogelijkheden tot slechts *een* beperkt, die werkelijkheid wordt. Het totaal der voorwaarden werkt dan op ieder oogenblik tot *een* toestand samen, die op dat oogenblik door geen enkelen anderen toestand zoude kunnen worden vervangen.

In de anorganische natuur heb ik tot dusverre geen geval kunnen verzinnen waar de natuur zelve verschillende mogelijkheden overlaat. Op het gebied der organische natuur komt het mij voor, dat deze misschien wel zal bestaan terwijl het op psychologisch gebied zeker is, dat op één bewustzijnsverandering verschillende kunnen volgen. We behoeven daarvoor slechts op de logische bewustzijnsinhouden van de wiskunde en hunne dikwijls veelduidige correlaties te wijzen. Van een algemeen geldende psychische causaliteit kan dan ook met eenige nauwkeurigheid niet gesproken worden.

Een zeker eenduidig verband bestaat wel tusschen de waarnemingsinhouden, maar ook hier is over goed vastgesteld verband tusschen goed gedetermineerde veranderingen weinig te vinden.

Daar waar het logisch goed gedetermineerde bewustzijnsinhouden betreft, daar bestaat juist het functioneel en noodzakelijk verband, maar dan heet het ook niet meer causaal.

Ten slotte is er in de groep van gevoelens, wilsuitingen, zedelijke en religieuse overwegingen enz. van een voldoende determineering nog geen sprake. Zoodat van een causale verhouding hier niet met voldoende nauwkeurigheid kan worden gewaagd.

In elk geval kan men de causaliteits-verhouding, zooals die in de natuurverschijnselen zal gelden, vol-

strekt niet onveranderd en zonder meer in de psychologie overbrengen. Een zuivere definieering zal derhalve voorloopig wel zeer moeielijk zijn.

Ten slotte blijkt nu uit het voorgaande, dat ook op het zekere gebied der anorganische natuurwetenschap voor zoover men bedoelt te spreken van waarneembare verschijnselen en hunnen bewustzijnstranscendenten achtergrond van een volkomen dwingend noodzakelijk verband geen sprake kan zijn.

Noodzakelijk wordt een verband, wanneer het oorzakelijk verband tengevolge van logische determineering en elimineering van waarneming en tijd zich in een functioneel eenduidig verband oplost.

Zelfs in de exacte natuurwetenschap zal er heden ten dage moeilijk een beoefenaar gevonden worden, die aan de absolute geldigheid van eenige wet of verhouding vasthoudt. Zelfs de wet der energie heeft haar grenzen en welke die grenzen precies zijn, welke de nauwkeurigheid is, waarmee ze geldt en of nog niet hier en daar onbekende elementen in de verschijnselen verborgen zijn, die deze wet verbreken, daarover zal niemand zich met absolute zekerheid durven uitlaten.

Wel geldt dit in een theoretische natuurwetenschap, die zuiver formeel en logisch is, die over eenparige en eenparig versnelde beweging spreekt, die handelt over volkomen veerkrachtige, volkomen onveranderlijke atomen, over ideale vloeistoffen en ideale gassen, over puntvormige magnetische polen en lijnvormige lichtstralen enz., d. w. z. die met zuiver logisch gedetermineerde elementen werkt en de verhouding van deze elementen in volkomen verband met de definitie dezer elementen vaststelt. Deze wetenschap is daarom ook van de wiskunde in het algemeen principieel niet te onderscheiden.

§ 20. We hebben ons nu nog af te vragen hoe het komt dat door zoovele denkers causaliteit en wetmatigheid in het algemeen is vereenzelvigd. Dit zal te verklaren zijn uit het feit dat de wetmatigheid zich uit de causale relaties

heeft ontwikkeld. Maar doordat de natuurwetenschap langzamerhand de waarnemingsfunctie uit de verschijnselen heeft geelimineerd, is het karakter der verhouding veranderd. In de mathematische natuurwetenschap, die verder tot een logische determineering der elementen in het verschijnsel is overgegaan en zich om de specifiek zintuigelijke waarneming en de tijdsopeenvolging van deze niet meer bekommert, is deze verhouding in een logisch bepaalde, eenduidig functioneele opgelost. Deze functioneele betrekking (ook van de substantialiteits- en evenwichtswetten, kan dan in den vorm van twee eenduidig (soms eenzijdig) functioneel samenhangende *veranderingen* worden genomen.

De causaliteit is dan ten slotte niet anders meer, dan een bijzondere vorm der wetmatigheid, die uit de zuiver logische spheer op de waarnemingen is overgebracht. De verhouding van oorzaak en uitwerking, waarvan men met betrekking tot de werkelijkheid spreekt is dan het natuurlijke correlaat van de zuiver logische verhouding van grond en gevolg.

§ 21. Hoe nu die causale overtuiging ontstaat, die in de waarnemingen en in de bewustzijnstranscendente wereld geldt ? Haar oorsprong zal wel liggen in de rol die de tijdsopeenvolging in onze waarnemingsinhouden speelt. Eén verandering op zich zelf heeft voor ons denken geen beteekenis. Denken is verband zoeken. Denken is ook veranderingen in verband brengen met iets anders, eventueel in verband met andere veranderingen. Voor iemand, die niet vergelijkt, bestaat er geen verandering en verandering kan alleen voorgesteld worden aan iets, dat *gedeeltelijk* gelijk blijft. Iets kan in zeker opzicht veranderen, alleen op voorwaarde, dat het in een ander opzicht onveranderd blijft. Daarin is de oorsprong gelegen van de oude overtuiging, dat uit niets, niets kan ontstaan en evenmin niets volkomen kan vergaan. Zal niets het product van verandering zijn uit iets, dan moet het niets in eenig opzicht vergelijkbaar zijn met het voorafgaande „iets" en dat kan het alleen,

op voorwaarde dat het een ander iets of iets anders is. Het kan het niet zijn, zoolang we het als de negatie van *alle* bepaaldheid denken. Zoo wordt uit een oogpunt van *verandering* het niets noodwendig alleen de *gedeeltelijke* ontkenning van het iets, waaruit het ontstaan is met behoud van een gedeeltelijke gelijkheid, en kan het nimmer een niets van algeheele ontkenning zijn.

Heymans heeft in zijn „Kritische geschiedenis van het causaliteitsbegrip" bijzonder de aandacht gevestigd op de uitspraak van Hamilton, die een verklaring geeft van de oude zooeven genoemde onderstelling en die Heymans aldus weergeeft: „dat wij buiten staat zijn een ontstaan of vergaan van het werkelijk bestaande voor waar te houden". Deze uitspraak zal alleen dan gelden, wanneer we het bestaande onderhevig denken aan een eeuwigdurende verandering. Want, zooals we reeds boven betoogden, veranderen kan iets alleen in iets anders, maar niet in het volkomen niets. Beschouwen we de verandering als eeuwig en voor alles geldend beginsel, dan moet elk werkelijk bestaan als een produkt van een verandering, dus als een gevolg en evenzoo als het uitgangspunt van een nieuwe verandering beschouwd worden, dus als een oorzaak. Hoe staat het nu met ontstaan en vergaan?

Wetenschappelijk zijn deze als de *limietgevallen van de verandering* op te vatten. Het vergaan is een verandering, waarbij eigenlijk slechts oneindig weinig in het betrokkene gelijk blijft. We hebben daarbij te bedenken, dat ook het niets een limiet van ontkenning is. Het „niets" kan als werkelijk beteekenisvol niets alleen gedacht worden als ontkenning van iets anders.

Zoo houdt het denken bij het vergaan zich vast aan het oneindige weinige, dat van het vergaande overblijft. Nu kan het heel goed zijn, dat de onontwikkelde mensch zich het probleem niet stelt en het ontstaan en vergaan neemt voor wat het oppervlakkig is.

Zijn er niet duizenden, die aannemen dat God de wereld uit „niets" heeft geschapen. En niet alleen als

geloofsartikel is deze stelling aangenomen, maar het is bij sommige denkers een grondstelling geweest van wetenschappelijke beteekenis. En zijn er niet duizende Boeddhisten, die aannemen, dat zij na den dood in een zuiver niets, het Nirwana, zullen opgaan.

De onderstelling van HAMILTON is echter ook in den vorm, dien HEYMANS geeft, niet onomstootelijk waar.

De mensch heeft in den loop der tijden het volkomen verdwijnen van allerlei, waaraan hij een werkelijk bestaan toekende, *waargenomen* en daarna ook voorgesteld en gedacht en doet dit tot tijd en wijle nog.

Ik heb, voor de oogen van mijne kinderen, een schoteltje met spiritus genomen en de spiritus laten verbranden. Ik heb ze daarna het leege schoteltje laten zien en een van mijn kinderen heeft gezegd „de spiritus is weg". Pas toen ik gevraagd heb „waar is de spiritus *gebleven*", heeft de andere gezegd, dat de spiritus in de lucht gegaan was, terwijl de eerste gezegd heeft, het niet te weten.

Ik heb ze door de vraag echter gedwongen in een zekere richting te denken, waardoor het verdwijnen voor hen als een „verandering" moest worden genomen. En zooals we reeds boven opmerkten, wie aan de verandering van iets denkt, kan zich het verdwijnen of vergaan niet meer denken, tenzij als een grensgeval waarin het veranderde tot „niets" nadert. Het was in dat verband merkwaardig op te merken dat mijn dochtertje nog meende dat de spiritus was overgegaan in de zeer geringe bijna onzichtbare blauwe neerslag, die van de (gedenatureerde) spiritus op het schoteltje was achtergebleven. Wie onbevoordeeld is, behoeft op een bepaald oogenblik het begrip der verandering niet toe te passen. Wie denkt kan allerlei vormen van denkwerkzaamheid toepassen, maar noodzakelijk is het niet, dat hij daarbij ook komt tot de toepassing van het veranderingsbegrip.

Wanneer men overigens de term „het werkelijk bestaande" ruim neemt, zijn ook zeer veel gevallen denkbaar waarin een gegeven iets tot een volkomen niets wordt. Vóór GALILEI heeft men aangenomen, dat elke beweging

zonder meer spoorloos kon verdwijnen, terwijl men toch de beweging een werkelijk bestaan mag toekennen; vooral in onzen tijd nu de kinetische natuurbeschouwing op den voorgrond staat en men b.v. aanneemt, dat de massa in energie kan veranderen, welke laatste dan toch bestaat op voorwaarde, dat er een zekere bewegingstoestand is, zal men dit wel moeten toegeven [1]).

En sterker nog, wanneer men twee gelijke electrische ladingen heeft, een positieve en een negatieve, die op een zekeren afstand van elkaar zijn, en die zich naar elkaar toe bewegen, zoodat ze elkaar ten slotte doordringen, wat is er dan overgebleven van de electrische velden tenzij een niets? Zoo kan men het zich in elk geval denken.

Het werkelijk vergaan zal voor de voorstelling levendig worden, overal daar, waar een grootheid van zeker bedrag van positieve door nul heen continu tot negatieve waarde overgaat.

Dat men zich dus het vergaan of ontstaan van het werkelijk bestaande niet kan voorstellen of denken is zonder meer niet juist. Dit geldt slechts dan, wanneer men dit werkelijk bestaande als een *veranderend* bestaan denkt, omdat verandering slechts gedacht en voorgesteld kan worden bij datgene, wat *gedeeltelijk blijft* en *onveranderlijk* is. Maar aangezien de verandering een kategorie is, d. w. z. een invariante voor alle transformatie van het object, een denkvorm, die op elke bewustzijnsinhoud kan worden toegepast, en bij volledig doordenken *moet* worden toegepast, zal ook te zijner tijd het schijnbaar verdwijnende of ontstaande in verband worden gedacht met een andere bewustzijnsinhoud, waardoor het een veranderend iets wordt.

1) Een ander voorbeeld hebben we in de energie. Terwijl de wetenschap overtuigd is, dat niets zoo standvastig is als de energie, zijn er nog altijd tal van uitvinders, die zich beijveren een machine uit te denken, die de energie uit niets doet ontstaan. Het komt eenvoudig, omdat zij op de energie niet die gedachte werkzaamheid weten toe te passen, waarbij het blijkt, dat de verandering bij haar nimmer tot vergaan nadert, zooals ze evenmin van niets tot iets kan overgaan.

§ 22. Ten slotte nog een enkel woord over de reeds zoo dikwijls besproken moeielijkheid, hoe het uit te maken zal zijn of twee veranderingen, die op elkaar volgen, causaal verbonden zijn, in het algemeen, verband houden, of dat ze toevallig naast elkaar en volkomen onafhankelijk zijn in hoeverre we dus slechts met een na elkaar, in hoeverre met een tengevolge van elkaar te maken hebben.

Daarover hebben we op te merken, dat bij een verandering, die naast een andere slechts eenmaal optreedt, en zich nimmer herhaalt, dat verband niet is vast te stellen. Slechts bij een herhaling en bij een reeks van samengaande veranderingen is zoo iets mogelijk. Wanneer we twee dergelijke reeksen van veranderingen hebben, hoe kunnen we dan uitmaken of ze samenhangen (voor sommige gevallen causaal samenhangen) of niet?

Dit probleem is door Pearson op schitterende wijze ontwikkeld en voor een groot deel tot oplossing gebracht.

Wanneer er een verschijnsel A is, dat met een zekere veranderlijkheid voorkomt, A_1, A_1, A_n enz., dan zal bij ieder van deze A's een groep B's tegelijk worden waargenomen B_1, B_2, B_n enz.

Uit de verdeeling der B's ten opzichte van ieder der A's afzonderlijk en ten opzichte van alle A's tezamen kan nu uitgemaakt worden of er tusschen de A en B samenhang bestaat, ja of neen. Het is immers duidelijk, dat wanneer A en B volkomen onafhankelijk zijn, het voorkomen der B's geheel hetzelfde zal zijn, welke der A's op een gegeven oogenblik plaats vindt. Gesteld b.v. dat de maan in geen enkel opzicht invloed heeft op het weer, dan moet er bij volle maan in het algemeen even veel malen regen voorkomen als bij nieuwe maan en eerste kwartier, evenzoo moet bij volle maan het aantal keeren, dat er onweer is, evenveel bedragen als bij nieuwe maan enz.

Zou echter de volle maan een verheldering van den dampkring te weeg brengen, dan zal het aantal regendagen bij volle maan, over lange jaren waargenomen,

minder moeten bedragen dan bij nieuwe maan enz.

Uit den aard der verdeeling van B over A kan nu besloten worden niet alleen of er samenhang is, maar zelfs hoe sterk deze is. PEARSON maakt daartoe uit zijn verdeelingstabel, wat hij noemt de gemiddelde kwadratische „contingentie" op. En dit niet alleen. Door middel van een tweede wiskundige methode maakt hij de correlatie-verhouding op tusschen twee reeksen van gebeurtenissen, die hem zelfs leert hoe nauw de twee verschijnselen met elkaar verbonden zijn. Hij weet een wiskundige functie te bepalen, de „correlation ratio", welke voor een volledig functioneel eenduidig (causaal) verband tot 1 nadert, terwijl ze bij volkomen onafhankelijkheid der gebeurtenissen nul wordt. De meteorologie heeft zich van deze methode reeds meermalen met succes bediend. Het zou ons thans te ver voeren deze gedachtengang geheel weer te geven. Zijne methode is te belangrijk om haar in korte woorden af te doen. Het ligt in mijne bedoeling haar weldra uitvoeriger te bespreken. Hier zij alleen gezegd, dat door deze methode ook dit deel van het causaliteitsprobleem zich in een zuiver logisch en exact probleem heeft opgelost, waaruit alle vaagheid van begrip, die het vóór-wetenschappelijk begrip der oorzakelijkheid aankleeft, is verdwenen. Zóó wordt dan het onderling misverstand uitgesloten en kan men precies aangeven hoe ver de wetenschap in de oplossing van hare vragen is gevorderd. Het is wederom een nieuw bewijs dat analyse, logische determineering (axiomatiek), mathematiseering, van onze kennis ons kan afhouden van valsche problemen, ons kan redden van misverstand en onvruchtbaar twistgeschrijf.

Ik kom dus naar aanleiding van het betoogde tot de volgende slotsom :

1. Noodzakelijkheid kan, zuiver genomen, alleen een bepaald eenduidig logisch verband zijn tusschen logische bepaalde bewustzijnsinhouden. Zij kan slechts ontstaan

tengevolge van de ontkenning, welke een zuiver aprioristisch element van onze geesteswerkzaamheid is.

2. Buiten de logisch bepaalde bewustzijnsinhouden, geldt nimmer volkomen noodzakelijkheid.

3. Voor zooverre de isolatie in waarnemingen van verschijnselen en in de bewustzijnstranscendente natuur aan de logische determineering beantwoordt, kan (binnen a posteriori te bepalen grenzen) het waarschijnlijk verband tot noodzakelijk verband *naderen*.

4. Een „ding" en een „stof" zijn de bijzondere en de algemeene eenheid, waarin de verschijnselen voorloopig worden samengenomen, zonder dat die eenheid nog wordt begrepen.

5. Een „wet" is het (bovenzinnelijk) functioneele (continue) eenduidige verband tusschen twee reeksen van soortelijk verschillende elementen.

6. De anorganische natuurwetenschap onderscheidt in hoofdzaak drie verschillende soorten van wetten.

1°. Waar één element of een functioneel verband van verschillende elementen constant blijft, ondanks de verandering van andere elementen (substantialiteitswetten).

2°. Waar een bepaalde verandering met een andere bepaalde verandering eenduidig eenzijdig functioneel verband houdt (causaliteitswetten).

3°. Waar een bepaalde verandering met een andere bepaalde verandering verband houdt, zoodat een bepaald evenwicht ontstaat (wisselwerkingswetten).

Iedere wet kan in elk van de drie vormen worden gebracht, omdat elke vorm kategoriaal d. w. z. algemeen toepasselijk is.

7. Een zoogenaamde causale verhouding bestaat alleen in den tijd en heeft beteekenis in de verhouding van waarnemingsinhouden onderling, waarnemingsinhouden en bewustzijnstranscendente natuur, en bewustzijnstranscendente elementen onderling.

8. De verhouding van oorzaak en gevolg is een vóór-wetenschappelijk en vaag begrip, dat zich in de

exacte wetenschap heeft opgelost in een functioneele relatie, die eenduidig en soms eenzijdig kan zijn, en voor zoover de verhouding logisch en formeel is geworden, noodzakelijk kan zijn.

9. Er kan alleen bij samenbehoorende *veranderingen* van causaal verband sprake zijn.

10. Causale verhoudingen gelden nimmer volkomen noodzakelijk.

11. De z.g. causale antinomieën ontstaan door onzuivere definitie en door gedeeltelijke onbekendheid met het waarnemingsproces.

12. Het probleem der oorzakelijkheid treedt daar op, waar het denken het veranderingsbegrip in zijn algemeene toepasselijkheid laat gelden.

13. Werkelijk ontstaan en vergaan kan worden aangenomen zoolang het bewustzijn niet tot de toepassing van het veranderingsbegrip overgaat. Ontstaan en vergaan kunnen verder als limiet-gevallen van verandering worden opgevat.

14. Of twee veranderingen z.g. causaal verband houden of niet, kan in beginsel bij voldoende gegevens met behulp van de methoden van PEARSON, (Contingency en Correlation) worden uitgemaakt.

BELANGRIJKSTE LITTERATUUR:

Voor een uiteenzetting van de historische ontwikkeling van het Causaliteitsbegrip:

G. HEYMANS: Schets eener kritische Geschiedenis van het Causaliteitsbegrip. 1890.

Voor het begrip der noodzakelijkheid:

I. KANT. Kritik der reinen Vernunft. 1781.

G. W. F. HEGEL. Encyclopädie der Phil. Wissenschaften. 1830.

G. J. P. J. BOLLAND. Zuivere Rede[2]. 1909.

Voor de causaliteit als functioneel verband:

H. LOTZE. System der Philosophie. 1874.

E. MACH. Mechanik[5]. 1904.

J. PETZOLD. Artikel Naturwissenschaft in het Hantwörterbuch der Naturwissenschaften. 1913.

Oorzakelijkheid als verhouding in den tijd:
I. KANT en G. HEYMANS. Als boven.
De antinomieen der Causaliteit:
W. WUNDT. Logik[2]. 1893.
W. WUNDT. Principiën der Mechanischen Naturlehre. 1910.
Causaliteit als een probleem omtrent veranderingen:
A. SCHOPENHAUER. Vierf. Wurzel d. Satzes v. Zureichenden Grunde. 1813.
Beteekenis van het oorzakelijkheidsbegrip voor het Transcendente:
E. v. HARTMANN. Kategorienlehre. 1896.
J. VOLKELT. Erfahrung und Denken. 1886.
Analyse der causale redeneering:
J. STUART MILL. System of Logic[5]. 1862.
Oorzakelijke samenhang van verschijnselen:
K. PEARSON. The Grammar of Science[3]. 1911.

DE BETEEKENIS DER PERSOONLIJKHEID IN DE MYSTIEK VAN MEISTER ECKHART [1])

DOOR

HERMANN WOLF.

Deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur.
JOHANNES SCOTUS ERIGENA.

Soll ich mein letztes End' und ersten Anfang finden
So muss ich mich in Gott und Gott in mir ergründen
Und werden, das was Er: Ich muss ein Schein im Schein
Ich muss ein Wort im Wort, ein Gott im Gotte sein.
ANGELUS SILESIUS.

I.

INLEIDING.

Men kan het geestelijk verschijnsel „mystiek" op zeer uiteenloopende wijze waardeeren en beschouwen. Voor den aesthetisch genietenden mensch is zij de hoogste verheffing en grootste verdieping van het gevoel, dat, wars van alle verstandelijke nuchterheid, in de extase zijn uiterste mogelijkheden beleeft. Voor hem is zij min of meer een rechtvaardiging van zijn behoefte naar het geheimzinnige, onbekende en verborgene. Daarom wordt zij ook vaak misbruikt,

1) Uitgewerkte lezing, gehouden in de *Vereeniging voor Wijsbegeerte* te Amsterdam, 17 Maart 1915.

om al datgene, wat in de kunst als verwarring en overspanning op te vatten is, onder haar geheimzinnigen mantel te verbergen, al datgene, wat als ziekelijk en modern te gelden heeft met haar geliefkoosden en populairen naam te dekken.

Voor den godsdienstigen mensch is de mystiek veelal de ware gestalte van zijn religieus beleven en een der schoonste uitingen van den religieusen geest, mits zij niet misbruikt wordt, om den aan de dogmatische banden der kerk ontvluchten, zelfstandigen en onafhankelijken mensch de weg te zijn tot eigen zaligheid, zonder den zegen der kerk en het geloof aan den middelaar.

Voor den wijsgeerigen mensch zijn er twee standpunten mogelijk. Of hij vindt in de mystiek de eenheid van wereldbeschouwing, die hij tevergeefs zoekt in de philosophische systemen; zij is voor hem dan de hoogste synthese, het eindpunt en het einddoel van alle metaphysische speculatie: zij verschaft hem de unio mystica, die hij overal als de laatste mogelijkheid voorziet, de klove tusschen de ziel en het Absolute, tusschen subject en object overbruggend, en die in alle tijden en bij alle mystici schijnbaar op dezelfde wijze wordt opgevat; òf hij ziet in de mystiek een uiting van 't geestesleven, gelijkwaardig aan alle andere van den menschelijken geest en evenals deze van verschillenden vorm, karakter en type, zich richtende naar den tijdgeest, waarin zij optreedt en zich openbaart [1]) *).

Plaatsen wij ons op het laatste standpunt en gaan wij op wetenschappelijke wijze de mystiek aan een historisch-psychologisch onderzoek onderwerpen, zoo bemerken wij, dat bij de groote overeenkomst, die bij de mystiek van alle tijden schijnt te bestaan, er toch groote, ja essentieele verschillen op te merken zijn. Al spreken alle mystici van de extatische pogingen om de scheiding van ziel en Godheid op te heffen, het wetenschappelijk, kritisch ontledende onderzoek stelt al spoedig vast, dat de wegen,

---

*) De aanteekeningen zijn achteraan geplaatst.

die tot dit gemeenschappelijk doel leiden, zéér verschillend zijn, ja zóó verschillend, dat een theoretische studie, die met scherpe lijnen afbakenen wil, twee zéér verschillende vormen van mystische intuïtie aannemen moet. Wij zullen deze twee verschillende vormen der mystiek noemen : de *passieve mystiek van den persoon* en de *actieve mystiek der persoonlijkheid.* Voordat ik er nu toe overga, deze twee vormen der mystiek nader te beschouwen, moet ik opmerken, dat deze scherpe scheiding zuiver theoretisch is, dat dus in de historische werkelijkheid de grenzen vaak vervloeien. Om echter tot zuiver inzicht te komen van de twee belangrijkste vormen der mystiek, is zulk een scherpe theoretische scheiding onontbeerlijk.

Wat is nu te verstaan onder de mystiek van den „persoon" en die der „persoonlijkheid ?"

Ik vat den „*persoon*" op als een geheel van relaties en functies, dat wil zeggen : zou ik van een zeker persoon alle betrekkingen met de hem omgevende wereld kennen, zou ik alle werkzaamheden, die hij verricht, weten, zijn geheele geschiedenis, dan zou ik, *als dit weten volledig mogelijk was,* hem tot het laatste toe kunnen analyseeren. De persoon is het complex al zijner relaties en functies. Zijn bestaan *is* relatie en functie. Kon ik alle relaties en functies van den persoon opheffen, dan zou ik niets „overhouden". De menschelijke individualiteit ware daarmee opgelost in de Soort. De persoon is met andere woorden niet *kwalitatief* verschillend van andere personen ; haar „kwaliteit" is de bepaalde verhouding van bepaalde relaties en functies en deze verdwijnt volkomen bij de opheffing van het zoogenaamde „principium individuationis" : haar kwaliteit heeft om zoo te zeggen geen cosmische beteekenis. In de onpersoonlijke eenheid der algemeenheid worden alle kwaliteiten geannihileerd. Het beste voorbeeld van het volstrekte opheffen des persoons is de Schopenhaueriaansche theorie van het medelijden, die gebaseerd is op de Indische leer van het „tat tvam asi" : „dat zijt gij"; d.w.z. : het medelijden is voor SCHOPENHAUER het inzicht,

dat de menschen van elkaar niet essentiëel verschillend zijn, dat „jenseits aller Vielheit und Verschiedenheit der Individuen, die das „Principium individuationis" uns vorhält, eine Einheit derselben liege" [2]). De schijnbare grenzen tusschen de individuen vallen weg en het gevoel stroomt over alles zonder onderscheid heen, alles verbindend met een onderlinge sympathie.

Beschouwen wij nu de *„persoonlijkheid"*.

Hier zien wij m.i. eveneens een zeker complex van bepaalde relaties en functies, dus van bepaalde verhoudingen en werkzaamheden, *maar deze relaties en functies zijn niet het essentieele, niet „het ware Zelf" der persoonlijkheid.* De persoonlijkheid laat zich nooit volledig oplossen in haar relaties en functies, in haar affecten en uitingen. In haar is het eeuwige *de scheppende kwaliteit*, die drager is van al haar uitingen. Deze is het cosmische moment in haar bouw. En nu heeft ook de *persoonlijkheid* krachtens dezen cosmischen factor het vermogen, zich tegenover zichzelf te stellen, zich in haar objectivatie, haar schepping te spiegelen. Het subject der persoonlijkheid wordt voor zich zelf object en in de identiteit van het subject en object, in de spiegeling van zichzelf in het andere van zich zelf, bestaat haar leven. Haar leven is spanning. „Spannung", zegt GOETHE, „ist der indifferent scheinende Zustand eines energischen Wesens in völliger Bereitschaft sich zu manifestieren, zu differenzieren, zu polarisieren („Aus dem Nachlass"). Haar leven is dus de spiegeling van zichzelf in haar realisaties. Haar leven is 't eeuwige worden, is proces, is een steeds zich ontwikkelende eenheid in de veelheid der levensinhouden. En het eeuwige hoewel onbereikbare ideaal der persoonlijkheid is deze synthese volledig te volbrengen [3]).

„Persoon" en *„persoonlijkheid"* zijn twee vormen van het menschelijk bestaan, die als het ware zich verhouden als potentialiteit en actualiteit. Dat wil zeggen : elke persoon is in aanleg persoonlijkheid. Een scherpe grens tusschen beide te trekken is practisch onmogelijk. Maar het verschil tusschen persoon en persoonlijkheid, theore-

tisch genomen, is toch van groote beteekenis. Vat men het *persoon-zijn* als het hoogste ideaal op, dan is b.v. het medelijden, het zich totaal oplossen in een zoogenaamd „algemeen menschelijke" sfeer, het eenige streven, dan is alle individuatie slechts schijn. Dit is het geval bij de Upanishaden, en voor een groot deel ook in de christelijke ethiek en in die van SCHOPENHAUER. De enkeling heeft hier op zichzelf als bepaalde zóó-zijnde individualiteit geen beteekenis, dat wil zeggen : alle enkelingen zijn kwalitatief aan elkaar gelijk : „Alle zielen zijn voor God gelijk" ; „tat tvam asi".

Beschouwt men als hoogste ideaal de scheppende cosmische *persoonlijkheid*, dan zal men geenszins aannemen, dat alle individuen zonder meer kwalitatief gelijk zijn. Dan zal men juist het zóó zijn, het zelfstandige in zich besloten scheppende op den voorgrond stellen : en zal de tat tvam asi moraal die alles oplost in de kwaliteitlooze, ongedifferenciëerde leegheid en inhoudsloosheid van het ééne, als absurd moeten beschouwen [4]). *Het is mijn taak door toepassing van het bovenstaande in dit opstel het onderscheid toe te lichten tusschen twee stroomingen in de mystiek*, waarvan de eene het hoogste ideaal ziet in volstrekte oplossing van alle bepaalde individualiteit in de ongescheiden Eenheid van 't Absolute: de *passieve mystiek van den persoon* in de *Upanishaden*, de andere juist in precies het tegenovergestelde : in de zelfrealiseering der cosmische persoonlijkheid en daarmede tegelijk in de realiseering der Godheid, des Geestes, het hoogste heil ziet : de *actieve mystiek der persoonlijkheid* bij *Eckhart*.

II.

DE PASSIEVE MYSTIEK VAN DEN PERSOON.

De „passieve mystiek van den persoon" bestaat hierin, dat *door den „persoon" als mysticus de volstrekte onpersoonlijkheid als ideaal gesteld is :* de „persoon" ziet het

Absolute als volstrekte *onpersoonlijkheid* en streeft er naar, in mystische extase zich hiermede te vereenigen, of beter gezegd, zich te hereenigen in ongescheiden eenheid. Hij beschouwt het enkelbestaan als zondige afvalligheid van het Absolute en nu streeft hij er naar, deze verbizondering op te heffen, zichzelf te verzaken, en daardoor gelijk te worden aan het Absolute. Door een volstrekte passiviteit, door een afscheuren van alle bepaalde relaties, door een opheffen van alle bepaalde functies, tracht de Brahmaan, die het beste voorbeeld is voor den mysticus als persoon, gelijk te worden met de Godheid. In de Upanishaden heet de algemeene ,,kwaliteitlooze'' ziel der menschheid ,,atman'', en deze atman, waarin alle bepaalde individueele kwaliteit is opgelost, is gelijk aan het Brahma. De atman is het immanente, het Brahma, het ,,transcendente'', cosmische wereld-principe, dat slechts in negaties te bepalen is [5]). Maar doordat zoowel de atman, de menschheidsziel, als het Brahma, de wereldziel absoluut onbepaalbaar en abstract zijn, kan men dit monisme, deze Al-eenheidsleer ,,abstract monisme'' noemen [6]). De extase is in de Upanishaden het middel, alle persoonlijk bewustzijn uit te schakelen om het absoluut onbewuste te bereiken. Doordat de persoon alle persoonlijke kwaliteit tracht te vergeten, kan hij zich met de alziel vereenigen en daardoor gelijk worden met Brahman, maar ten koste van den persoon, ter wille van het Absolute, dat in zwijgende starheid alle bizonderheid opslorpt. Wij moeten dit, om straks ECKHART goed te begrijpen, vasthouden : de verhouding van God en Ik, van het Absolute en de ziel is hier in de Upanishaden een verhouding van volstrekte tegenstelling. Niets is tot het Brahma in zoo groote tegenstelling als het Ik, de persoon [7]). Dit ik is een geheel van functies en relaties, die in hun lijdende onvolmaaktheid, in hun onbevredigde begeerte, volstrekte tegenstelling is met het onbewegelijke passielooze Brahma. ,,De mensch is niets dan begeerte,'' zegt de Upanishad [8]). En nu moet deze begeerige mensch

vernietigd worden. De inbeelding, dat er een Ik bestaat, moet opgeheven worden ; het zóó-zijn en het anders-zijn is slechts zonde en schijn, het absoluut kwaliteitlooze het hoogste. De „Maitrayana Upanishad" zegt : „Door den stroom zijner wenschen meegesleept en bezoedeld, verliest de mensch alle houvast, en onstandvastig en in dezen waan gelooft hij : ik ben deze ! van mij is dit en dat, en hij bindt zichzelven door zichzelven, gelijk een vogel in het net"[9]). Het *Ik* is dus in 't Brahmanisme *niets* en God alles. Men heeft er nog geen besef van *dat het Ik als persoon slechts* de subjectieve verschijning van 't *Ware Zelf der persoonlijkheid* is, waarin zich God spiegelt en tot zelfbewustzijn komt.

De oudheid, het Jodendom wellicht uitgesloten, waar misschien de profeten als het directe orgaan der Godheid optevatten zijn, ja, zelfs een groot deel der middeleeuwen kent eigenlijk de „persoonlijkheid" als kwalitatief scheppend cosmisch wezen niet. Aan de Indische, Oostersche, de Grieksche en Romeinsche wereld, en de middeleeuwen tot ± 1300, (precies laat zich dit natuurlijk niet fixeeren) is het begrip der persoonlijkheid, *zooals wij deze opgevat hebben*, vreemd.

Eucken zegt : „Die griechische Philosophie gelangte nicht zu einem deutlichen Begriff der Persönlichkeit, sowohl weil die Frage der Einheit des Seelenlebens nicht im Vordergrunde stand, als weil dem vorwaltenden Intellektualismus das Denken als der Kern und das wahre Selbst des Menschen galt. Immerhin, arbeitet sich den grossen Durchforschern des Menschenwesens, fast im Widerspruch mit ihren Hauptlehren, ein gewisser Begriff der Persönlichkeit heraus und wirkt in ihrer Gedankenwelt [10]).

Als dit zoo is, als de oudheid (globaal genomen) en een groot deel der middeleeuwen tot het begrip der cosmische persoonlijkheid nog niet gekomen was, is het begrijpelijk, dat alle mystiek der oudheid en der middeleeuwen ernaar streefde, het individueele Ik zonder meer in de extase op te heffen en te laten vervloeien in het

onpersoonlijk Absolute, als een zwakke adem, die zijn eigen bestaan in het onmetelijke luchtruim verliest [11]).

Men is nog niet aan de gedachte toe, dat God, de Geest, het oneindige zelfbewustzijn is, en dat in 't ware zelf van den mensch, de cosmische persoonlijkheid, dit oneindige zelfbewustzijn zich realiseert en spiegelt. Het Absolute is, *afgezien van het Neo-platonisme*, nog niet de pantheïstische, dynamische, dialectisch zich ontwikkelende Godheid, die zich in haar objectivaties spiegelt en de verloren eenheid, de vervreemding door de natuur, in 't transcendenteele zelf, in de persoonlijkheid opheft en herstelt. Mensch en God zijn nog tegenover elkaar staande, door een diepe kloof van elkaar gescheiden, welke men door het geloof aan middelaar en sacrament poogde te overbruggen ; de mystiek is hier een poging, om met volstrekte verzaking van den persoon de oorspronkelijke eenheid te herstellen, ten koste van den persoon, terwille der eenheid. Maar een factor, een onmisbare schakel in een zichzelf realiseerend Absolute, zooals wij dat later zullen zien bij ECKHART, is zij nog niet. Het Absolute is i.e.w. nog statisch, niet dynamisch gedacht [12]). Maar langzamerhand komt hier verandering en gaat de mystiek in een nieuwen vorm over. In plaats van den passieven persoon en zijn totale vereeniging met het Absolute, zooals een druppel zich vereenigt met de zee, heeft zich bij MEISTER ECKHART deze nieuwe mystiek ontwikkeld : bij hem vinden wij den mensch als zelfbewuste scheppende persoonlijkheid, den geest direct zonder middelaar realiseerend. Hier wordt onderscheiding gemaakt tusschen „'t ware Zelf" des menschen en zijn verschijning als empirische persoon. En hiermede tegelijk ontstaat de opvatting van het *Absolute* als persoonlijkheid of van God als persoonlijkheid, d.w.z. in onzen zin als *scheppend zichzelf verzakend beginsel :* een geheel nieuwe phase der religieuse ontwikkeling, die wij nu nader zullen beschouwen, een nieuwe verhouding van het zelfbewustzijn en het Godsbewustzijn, die voor de verdere evolutie des Geestes van het grootste belang is [13]).

III.

DE GODHEID ALS PERSOONLIJKHEID EN DE PERSOONLIJKHEID ALS GODHEID.

Om nu de bij ECKHART zich ontwikkelende opvatting van de persoonlijkheid Gods als het scheppend beginsel en haar verhouding tot de menschelijke cosmische persoonlijkheid in haar volledige beteekenis te begrijpen, is het noodzakelijk vooraf aan te geven, wat wij onder de persoonlijkheid der Godheid of de Godheid als persoonlijkheid verstaan. Het is vooral GEORG SIMMEL, die in zijn opstel „die Persönlichkeit Gottes" [14]) heeft getracht aan te toonen, dat het geenszins een anthropomorphische opvatting der Godheid is, haar „persoonlijkheid" toe te schrijven. Evenals *onze* „persoonlijkheid" de ideëele eenheid is, de ideëele synthese van de veelheid harer inhouden, evenals wij de persoonlijkheid als formeele idee beschouwen kunnen, die in werkelijkheid nooit door ons volledig kan worden gerealiseerd, maar als ideëele taak ons steeds voor oogen staat, zoo trachten wij de eenheid van het Zijn, den Kosmos, ook als persoonlijkheid te begrijpen. „Wenn man etwa sagt, der Gott als Persönlichkeit ist die Persönlichkeit als Gott, so ist das wohl war; nur dass dies nicht die kleine Persönlichkeit des Menschen ist, sondern grade die grosse Welt, die das jener versagte Ideal der Persönlichkeitsbestimmungen verwirklicht und damit der religiösen Empfindung entgegen kommt. Indem diese Empfindung sozusagen *der Form* des Alls gilt, jenseits seiner von ihr zusammengehaltenen Einzelheiten, ist ihr Gegenstand der Gott, zu dem dieser Sinn des Ganzen zusammenwächst" [15]).

God moet, als men hem denken wil als „persoonlijkheid", worden opgevat als eenheid, die zich in het ander van haar zelf spiegelt en daarin tot zelfbewustzijn komt. De goddelijke persoonlijkheid leeft als proces in en door haar inhouden, die tot een eenheid van zelfscheppend leven zijn verbonden [16]). „Die Persönlichkeit Gottes ist

nicht der Widerspruch gegen den Pantheismus, sondern nur gleichsam der lebendige Pantheismus selbst.'' Welke rol speelt nu de mensch in dit proces, is hij een doorgangsphase zooals bij SCOTUS ERIGENA of heeft hij een zelfstandig scheppende cosmische waarde, den geest direct realiseerende beteekenis? En nu is bij ECKHART dit het nieuwe, het, ik zou bijna willen zeggen, ongehoorde: de Goddelijke eenheid heeft de scheppende *menschelijke* persoonlijkheid voor haar bestaan en ontwikkeling evenzoo noodig als deze de Godheid noodig heeft. Om dit te begrijpen, moeten wij nog iets nader ingaan op de beteekenis van het realiseeringsproces voor de Godheid. Waarom verzaakt zich de Godheid? ECKHART zegt „om zichzelf te beminnen, om zichzelf te spiegelen in haar schepping'' [17]) en hiermede is een in de ontwikkeling van den menschelijken geest zeer belangrijke gedachte uitgesproken, die zoowel in de Renaissance-philosophie als later bij LEIBNIZ, SPINOZA en de klassieke Duitsche wijsgeeren steeds weer terug komt. In een der eerste gedichten van SCHILLER: Die Freundschaft, staan de volgende regels:

„Freundlos war der grosse Weltenmeister,
Fühlte Mangel — darum schuf er Geister,
Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit!
Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches,
Aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches
Schäumt ihm — die Unendlichkeit'' [18]).

Deze gedachte, dat de Godheid zichzelf spiegelen, liefhebben wil, vindt men bij ECKHART als de centrale idee van zijn geheele stelsel. Van dit stelsel zijn het slechts eenige hoofdideeën, die ik hier toelicht; en een van deze is de gedachte, dat God zichzelf in de schepping bemint. ECKHART vat dit nu zoo op [19]): de Godheid is voor hem de boven alle bepalingen uitgaande in zich besloten eenheid, in welke echter de drang tot verbizondering woont. Deze verbizondering der Goddelijke Eenheid „begint'' a.h.w. daarmede, dat de Eenheid den Vader produceert

en tegenover zich zelven stelt en de Vader nu genereert den Zoon. In den Zoon spiegelt zich de Vader, wordt zich van zichzelf bewust, hij spreekt daarin tot zichzelf, in den Zoon wordt zijn eigen wezen als in een spiegel teruggekaatst. Omdat nu de Zoon het orgaan der zelfwaarneming en bewustwording van den Vader is, omdat de Vader daarin de eigen volheid van wezen geniet, heet de Zoon het woord des Vaders: „de rede", de wijsheid, de Logos. Deze spiegeling van eigen wezen is het geheel der eeuwige wereld: in de idee van den Zoon is dit geheel der wereld als Eenheid samengevat. Om nu deze eenheid der wereld, die dus in den Zoon is verbonden tot één geheel a.h.w. tot zichtbaarheid te brengen, daartoe dient de derde persoon: De Heilige Geest.

Deze Vader, Zoon en Heilige Geest, dus de Drie-eenheid, is voor ECKHART slechts mythologie, d.w.z. hij tracht het eeuwige proces der Godheid, de zelfspiegeling der Godheid, in het Christelijke om te zetten. De dynamische dialectiek van het Zijn tracht hij uit te drukken in het Christelijk dogma. De Vader, Zoon en Heilige Geest zijn voor hem geenszins objecten van het godsdienstig beleven, maar zij moeten als hulpmiddel worden beschouwd om den geweldigen rijkdom van de zich ontwikkelende Godheid eenigszins begrijpelijk te maken [19a]). Voor ECKHART is maar één ding van noode: *De mensch zelve moet spiegel der Godheid worden, de mensch zelve moet in zich het eeuwige zoeken, moet trachten datgene in zich wakker te roepen, wat het onvergankelijke in hem is. De mensch moet zelve de Zoon worden* [20]). In de dialectiek van het Zijn is de mensch geen vervloeiend moment, geen doorgangsphase, maar een noodzakelijkheid, een onontbeerlijke factor in het leven der Godheid. Hoe kan de mensch nu de bloesem worden, waaruit God ontbloeit en spiegel der Godheid zijn, hoe is het mogelijk, dat God in den mensch tot zelfbewustzijn komt? Als de mensch *persoon* is, dus een geheel van betrekkingen en werkzaamheden, dat bij opheffing daarvan als nietig-

heid in een inhoudslooze algemeenheid verdwijnt, dan is de spiegeling onmogelijk, want de Godheid zal a.h.w. geen punt, geen plaats in den mensch vinden, waarin zij iets eeuwigs, iets meer dan tijdelijks en vergankelijks vindt. Is de mensch echter *persoonlijkheid*, dan is in hem iets, dat bij het verdwijnen van die tijdelijke betrekkingen en werkzaamheden als onbepaalbare, onoplosbare cosmische kern overblijft : *een scheppend vermogen, dat overeenstemt met het scheppend beginsel in het algemeen en dit algemeen scheppend beginsel is het Absolute, is God.* Hierin kan zich de Godheid spiegelen en van zichzelf bewust worden. Hoe kan de persoonlijkheid nu tot volledig zelfbewustzijn komen ? Hoe kan zij 't *ware zelf* vinden en zoo 't goddelijk licht in zuiversten staat weerkaatsen ?

Bij ECKHART zien wij als het ,,Leitmotiv'' van al zijn preeken en geschriften : *de mensch moet eenzaam zijn*, om zóó de spiegel der Godheid te worden en den ,,Zoon'' in zich te vinden. Wat hebben wij nu onder deze eenzaamheid, die ECKHART ,,Abegescheidenheit'' noemt, te verstaan ? Om dit goed duidelijk te maken, dien ik nog eens op het door mij gemaakte onderscheid tusschen persoon en persoonlijkheid terug te komen.

Wij zagen, dat de *persoon* relaties en functies *is* en dat bij oplossing van dit complex van relaties en functies, bij opheffing van het ,,principium individuationis'', de schijnbare grenzen van persoon tot persoon wegvallen en dat dus alle personen als het ware tot eenheid van substantie worden verbonden. De eene persoon is dus van den anderen niet qualitatief verschillend. *Van eenzaamheid, d.w.z. van bewustwording eener qualitatieve eenigheid op de wijze der potentialiteit, is bij den persoon in theorie geen sprake.* De *persoonlijkheid* echter, die relaties en functies *heeft*, en bij wie het essentiëele niet bestaat in deze vergankelijke betrekkingen en werkzaamheden, kan *eenzaam* zijn, want bij haar is de scheppende kracht, het kosmische, onafhankelijk van de bepaalde relaties en functies, die tot haar vergankelijke en tijdelijke verschij-

ning als persoon behooren : in haar is iets eeuwigs, iets meer dan tijdelijks, waarvan zij zich bewust wordt, als zij haar innerlijkste, haar ware zelf zoekt.

Hoe kan deze zelfbewustwording plaats vinden ? Op twee wijzen. De persoonlijkheid kan haar „eenzaamheid" beleven, als zij zich bezint op het innigste en beste in haar, als zij de cosmische kern van haar wezen ontbloot, terwijl alsdan haar scheppend objektiveerend vermogen als het ware braak ligt. Tot zichzelf ingaande verkeert zij in haar eenzaamheid. Heeft zij zich echter op zich zelf geconcentreerd, bevrijd van alle tijdelijkheid, ligt het innerlijke zelf bloot, dan is tengevolge daarvan het scheppen in den geestelijken zin van het woord mogelijk geworden, kan zij zich spiegelen in haar eigen objectievaties, en wordt zij nu, na „eenzaam" geweest te zijn, gemeenzaam, tweezaam met haar schepping ; zij vindt zich terug in het andere van zichzelf, het object. Nu is de „eenzaamheid" opgeheven en wordt de eenzaamheid van subject en object als tweezaamheid, als spanning, beleefd, en haar eenzaamheid was een doorgangsstadium op den weg van haar zelfbewustwording. Maar er is nog een andere eenzaamheid mogelijk. De cosmische persoonlijkheid of de persoonlijkheid als cosmisch vermogen kan nl. door verschillende omstandigheden verhinderd worden tot deze zelfrealiseering te geraken. Dan is de scheppende kern van haar wezen wel ontbloot, maar dan ligt het vermogen tot objectivatie braak. *De spiegeling heeft nu niet plaats* en de eenzaamheid wordt als smartelijke leemte beseft, de volledige gemeenzaamheid en tweezaamheid met het andere, de zelfverwezenlijking door en in het andere ontbreekt. Wij zullen zien, dat bij ECKHART beide mogelijkheden van eenzaamheid voorkomen, zoowel in den zin der *zelfconcentratie*, 't aan de tweezaamheid voorafgaand stadium (bij de menschelijke persoonlijkheid) : de *Abegescheidenheit*, als in den zin der onderbroken zelfbespiegeling (bij God als persoonlijkheid) : de „*zondeval*".

Beschouwen wij nu de eerste. De mensch moet dus volgens ECKHART eenzaam worden, d.w.z. alles wat de

mensch als geheel van bepaalde functies en relaties is, dus als *persoon* is, moet hij trachten te vergeten en te vervluchtigen, alles wat hij als eeuwige den geest realiseerende cosmische *persoonlijkheid* is, moet hij zoeken. Als voorbeeld haal ik een gedeelte van een tekst aan uit de school van ECKHART [21]) van het begin der 14e eeuw, in vertaling luidende: „Als (nu) de eeuwige vader zijn eeuwigen Zoon in ons wil uitdrukken, dan moeten wij afzien van onzen eigen persoon, omdat deze ons in een verbizondering, in een bepaalde eigenschap van onszelf plaatst en wij moeten afstand doen van ons eigen wezen en persoon, opdat wij niet blijven bestaan op onszelf en opdat wij allen alleen zullen bestaan op den stam, waarop wij van eeuwigheid her geleefd hebben in het eeuwige woord, *want dan wordt de Zoon in zijn eeuwige eigenschappen in ons geboren* en evenals de Vader eeuwig den Zoon genereert, zoo blijven wij ook eeuwig in Hem. Wij worden bewogen in Hem, wij leven in Hem, wij zijn in Hem. Als de eigenschappen van den Zoon nu zoo zeer in ons gedrukt zijn, waarom zijn zij ons dan zoo vreemd ? Dat heeft zijn oorzaak daarin dat wij niet afstand willen doen van onszelf en op ons zelven willen bestaan (als persoon). Verlaten wij echter onszelven, dan worden de eigenschappen van den Zoon eeuwig en altijd in ons uitgedrukt, *want zij zijn in ons* en zoo zullen wij afstand doen van onszelven (als persoon) en al onze eigenschappen verzaken, want dan schept de Vader in ons (als persoonlijkheid) zijn eeuwigen Zoon en niet alleen in de eeuwigheid, maar ook in den tijd(.........). Nu smeeke men God, dat hij den Zoon in ons doe geboren worden met liefde en wijsheid *en dat wij zoo Zoon worden*, dat wij dezen ook zuiver bezitten, zooals de Vader hem bezit, opdat hij spreke: Gij zijt mijn Zoon".

In dit verband laat ECKHART één dogma der Christelijke kerk inzonderheid gelden, dat is het dogma van den zondeval. De zondeval is voor ECKHART een feit; wel is waar in het groote proces van de zelfontvouwing der Godheid speelt de zondeval geen zeer groote rol, maar

toch erkent Eckhart het feit der zonde en wel zóó: oorspronkelijk, zegt hij, was de mensch vrij en volmaakt en dus in contact met en de spiegel van het goddelijke, maar de mensch wendde zich in Adam van God af en de menschelijke natuur werd daardoor afvallig en bedorven, maar toch is de mensch niet tot in het diepst van zijn ziel zondig, hij kan zich, door tot de kern van zijn wezen door te dringen, toch weer met God vereenigen.

Lasson zegt: „Das ursprünglich und auch nach dem Sündenfall noch unverlierbare Göttliche in der Seele hatte Niemand vor ihm so kräftig betont; Niemand hatte so consequent auf solchem Fundamente eine innerlich einheitliche Gedankenwelt aufgebaut. Selbst die Mystik vor Eckhart, diejenige Richtung also, der die Einheit des Göttlichen und Menschlichen am meisten am Herzen lag und die über eine einseitig verständige Trennung der beiden Naturen am eifrigsten hinausstrebte, hatte sich fast immer in der reinen passiven Contemplation des Göttlichen als in der höchsten erreichbaren Stufe der Gnadenerfahrung befriedigt. Stehen Erigena und Amalrich dem Eckhartischen Standpunkte am nächsten, so verschwimmt doch bei jenem der Mensch in dem Meer der Dinge, von denen er nicht wesentlich geschieden ist, und scheint sich bei diesem eine grob materialistische Denkweise hervorzudrängen, die insbesondere die sittlichen Gefahren der Lehrweise auf's stärkste hervortreten lässt. Eckhart zuerst hat die Lehre von der substantiellen Einigung des Menschen mit Gott im grossen Zusammenhange einer alle Gegensätze überwindenden Speculation als das letzte Resultat hervorgehen lassen; hier zuerst hat sie sich, ohne den sittlichen Gehalt der Lehre zu beeinträchtigen, als die nothwendige Consequenz eines zusammenhängenden Ganzen von religiösen und speculativen Gedanken erwiesen, deren Lücken und Mängel freilich, wie sie in allem menschlichen Gedankenleben sich finden, wir damit keineswegs gemeint sind in Abrede zu stellen. *In diesem Punkte gipfelt Eckharts geistige Originalität.* Hier liegt das Geheimnis seiner Persönlichkeit aufgeschlossen, und

dies ist der springende Punkt, der den ganzen Aufbau der Gedankenwelt des Meisters, alle Entlehnungen aus den vorhandenen Lehrsystemen, wie alle Modifikationen, die er an denselben vorgenommen, und alle eigenen Weiterbildungen bedingt hat" [22]).

Slechts de persoon, het individu, is 't zondige, de *persoonlijkheid* echter, zooals BÜTTNER zegt : „Meine eigene überweltliche Persönlichkeit oder überhaupt *„die Individualität als ewiges überweltliches, Ereignis*" [22]) kan steeds weer de spiegel der Godheid worden. Het schepsel heeft de oorspronkelijke eenheid, die het bezat vóór ADAMS val verloren, wel niet in wezen, maar toch feitelijk door den zondeval en de *schepper heeft eveneens de oorspronkelijke eenheid dus de volledige spiegeling verloren* ; en nu heeft het schepsel slechts één streven : deze oorspronkelijke eenheid, wier symbool Christus is, weer te vinden, het contact met de Godheid weer te herstellen ; en de Godheid heeft maar één doel : De verloren spiegeling terug te vinden en zóó weder tot volledige zelfrealisatie te komen. ECKHART zegt : „Nu moeten alle schepselen, die uit God zijn gevloeid, met al hun kracht en vermogen zich inspannen, opdat zij de mensch scheppen, die weer de eenheid herstelt, waarin ADAM was vóór den val. Die eenheid is door Christus volbracht, toen hij sprak : Als ik zal opgestaan zijn, zal ik alle dingen tot mij nemen. Hij bedoelde, als hij door ons beleefd werd, zou hij ons naar zich toe trekken." *De schepper is dus na den zondeval „eenzaam" geworden* [24]) of m.a.w. de Geest is van zich zelf vervreemd en wil nu de verloren eenheid weer herstellen.

In de mystiek van ECKHART zijn dus twee opvattingen der „eenzaamheid" uitgedrukt, want doordat in den zondeval de mensch zich afwendt van het goddelijke, van den schepper, is de goddelijke persoonlijkheid of 't Absolute als persoonlijkheid *eenzaam* geworden, d.w.z. haar realisatie is niet volledig mogelijk en nu moet zij om deze eenheid te herstellen en *den wereldgrond weer op zichzelf te betrekken,* zich in den Zoon kunnen spiegelen : God

moet dus den Zoon zoeken in den mensch en *de mensch moet de spiegel worden der Godheid* en dat kan de mensch alleen als hij datgene wat essentiëel in hem is, het scheppend vermogen, zijn „überweltliche Persönlichkeit" zoekt: als hij „*eenzaam*" wordt dan wordt bij 't verbreken der tijdelijke en vergankelijke verbindingen die tot zijn persoon behooren, het eeuwige blootgelegd ; dan wordt de eenheid met de Godheid hersteld. Zoowel persoonlijkheid als Godheid zijn niet meer eenzaam ; zij zijn gemeenzaam, *tweezaam* met het andere van zichzelf, de persoonlijkheid spiegelt zich in de Godheid, de Godheid in de persoonlijkheid, Gods leven is mijn leven, mijn leven is Gods leven, mijn liefde tot God is de liefde van God tot zichzelf, de ring is weer gesloten, en de eenheid hersteld, de wereldgrond is weer op zichzelf betrokken. Ik beleef mijzelf in God en God zichzelf in mij, God *wordt* door mij, schepper en schepsel zijn één.

Wij zullen nu ECKHART zelf laten spreken, d.w.z. de hoofdideeën, die wij hebben getracht in het voorafgaande te schetsen, zullen wij met zijn eigen woorden herhalen, om een zoo nauwkeurig mogelijk beeld van zijn denkwijze en gevoelsleven te verkrijgen :

Als de zoon in mij moet worden geboren, dan moet ik „eenzaam", dus essentiëel mijzelf zijn, mijn essentiëel scheppend ik moet het spiegelbeeld worden der Godheid, ik moet alle toevallige vergankelijke verbindingen laten verdwijnen. ECKHART nu noemt deze eenzaamheid de „Abegescheidenheit" : aan den eenen kant is deze zuiver negatief, nl. het afsnijden, het verbreken van alle vergankelijke relaties en functies van den persoon; aan den anderen kant is zij een concentratie van het eeuwige scheppende in ons [25]). ECKHART zegt : „Den deemoed prijzen de wijzen boven alle andere deugden, ik echter geef aan de afzondering de voorkeur boven allen deemoed. Dit heeft één doel : de vernietiging van ons ik (nl. als persoon); de vervolmaakte afzondering wil niet dit of dat, zij wil slechts één met zichzelf zijn. En nu zult gij vragen, wat is nu de afzondering, dat zij

zoo edel is? Nu zult gij weten, dat de afzondering niets anders is dan de onbewogenheid des geestes, tegenover alle lief en leed, dat de mensch doormaakt, tegenover eer en laster en schande, zooals een groote berg onbewegelijk staat tegenover een zwakken wind. Die onbewogen afzondering maakt den mensch het meest aan God gelijk en als een mensch gelijk aan God worden wil, dan moet dit geschieden in die afzondering (dus in de eenzaamheid) [26]). „Wees een woestijn,'' zegt hij en elders: „waar vindt men rust? Die vindt men waarlijk in de eenzaamheid en in de vervreemding van alle schepselen''. Maar al moeten wij onszelf als persoon verloochenen in ons is iets, dat steeds als het onbepaalde eeuwige in ons blijft. Dat noemt Eckhart het „Fünklein'' [27]) en in dit Fünklein is de grond der persoonlijkheid en deze grond is het innerlijke, het hoogste, het licht der ziel.

Als nu de ziel volstrekt „eenzaam'' is, als het Fünklein, dus het innerlijkste der persoonlijkheid bloot ligt, dan zegt Eckhart, *moet* God zich in mij spiegelen dan *moet* hij den Zoon in mij baren, dan *dwing* ik God tweezaam met mij te worden. Herhaaldelijk komt deze uitdrukking, dat God *moet*, dat God niet *anders kan* dan verlangen in ons geboren te worden, voor bij Eckhart [28]). Hier staat dus de persoonlijkheid fier en vrij voor God; geen deemoedig zich buigen der ziel, geen totaal opheffen der individualiteit in een passief quietisme, maar een verhouding, die zoo persoonlijk actief scheppend is, dat men m.i. het volste recht heeft te zeggen, dat in Eckharts leer de basis gelegd wordt voor het individualisme, dat later in de Renaissance tot vollen bloei is gekomen. *Er ontstaat hier een geheel nieuwe verhouding van het individueele bewustzijn tot het Godsbewustzijn.* Maar dit individualisme, dit besef van de onvergankelijke cosmische waarde der persoonlijkheid, vindt nog een veel sterker uitdrukking bij Eckhart, waar hij zegt: „got enkan sich aber nit verstan ane mich'' — God kan niet tot zelfkennis komen zonder mij — „got enmac unser so wenic enbern

als wir sin" — God kan ons zoo weinig missen als wij hem — „sin wesen hanget daran das er in der selen gebere sin sun — Gods bestaan hangt daarvan af, dat hij in ons den Zoon bare. „Dat men dit alles begrijpe", zegt hij er achter „is niet noodig" [29]). Gods leven is der persoonlijkheid leven, haar leven is Gods leven, God kan zich slechts in den mensch, als scheppende cosmische persoonlijkheid, in het Fünklein spiegelen als hij zijn eenzaamheid wil opheffen en den wereldgrond weer op zich betrekken wil. Dus als hij zich niet spiegelen kan, dan *is* hij a.h.w. niet, dan kan hij niet tot volledig zelfbewustzijn komen en aangezien Gods leven zelf-realisatie, zelfspiegeling en liefde tot zichzelven is, zoo is des menschen persoonlijkheid de schepper en hersteller van dit goddelijk leven en bewustzijn, dan is des menschen persoonlijkheid... God [30]). Als de ziel God lief heeft, zegt ECKHART wordt zij God [31]). „Men noemt een vriend alter ego : het andere ik ; God is daarom mijn ander ik geworden opdat ik Gods ander *hij* worden zal" [32]), zegt ECKHART. „Niet wij bidden, God bidt in ons," citeert hij [33]) ; als de ziel het goddelijk wezen omvat, is zij goddelijk, God geniet zichzelf in het Fünklein. Men zou ECKHARTS leer het kortst kunnen definiëeren door te zeggen : Het leven der persoonlijkheid is de grond van het goddelijk leven zelf, de ziel wordt gelijk aan het Absolute, doordat zij het Absolute schept [34]).

„L'intuition" zegt DELACROIX, „est à la base et réalise la divinité supérieure à toute réalité : elle est le miroir où l'Infini se projette ou mieux l'aperception de l'Infini par soi-même ; les formes de l'Être sortent successivement par voie de développement nécessaire de la féconde substance : la divinité se constitue *comme Dieu en même temps que comme univers ;* l'univers et Dieu se reploient incessamment vers la divinité originelle. Ainsi s'ouvre et se ferme dans l'éternité le Cercle de la vie divine" [35]). De werkelijkheid is een uitstroomen van en terugstroomen tot God. Vragen wij ons af wat de beteekenis dezer leer is, dan zal het niet moeilijk zijn daarop te antwoorden,

want, in tegenstelling tot den statischen immobielen God der middeleeuwsche scholastiek, die in absolute volmaaktheid rustig boven alle natuurlijk gebeuren troont, wordt hij hier tot een zichzelf te buiten gaanden en verzakenden God, die a.h.w. een tijdelooze geschiedenis heeft. God is *dynamisch proces*, God is het oneindige zelfbewustzijn, God is spanning; in de scholastiek *is* God, bij ECKHART *wordt* God. De ziel is nu niet meer, zooals in het Christendom, na den zondeval al of niet verbonden met de Godheid door het geloof aan Christus, die éénmaal mensch is geworden. Hier is de mensch geen anonieme persoon en collectief wezen zonder cosmische beteekenis. In de mystiek van ECKHART is het hoogste ideaal de „eeuwige menschwording Gods" en de eeuwige „Vergottung" van den mensch. God is voor dezen mysticus niet meer iets essentiëel vreemds, iets waarvoor hij in volstrekten deemoed knielt in aanbidding, en ook de mensch zelve is geen volstrekte nietigheid, neen de ziel zelf heeft in zich het eeuwige scheppende, onvergankelijke, dat één is met het scheppend beginsel in het algemeen: God. De ziel is *Mikrotheos*, is *God in 't klein.* Ja God kan zelfs zonder de persoonlijkheid niet bestaan, zich niet volledig verwerkelijken; 't algemeene realiseert zich door 't bijzondere. De verhouding van de persoonlijkheid tot God is gelijk aan de verhouding van God tot de persoonlijkheid. De mensch is geen *doorgangsphase* in de goddelijke zelf-realiseering, maar als persoonlijkheid een actieve factor in het leven der Godheid zelve. „Le fond de l'intuition mystique est activité, est la puissance d'actualiser Dieu", zegt DELACROIX [36]). Maar deze leer is toch in de veertiende eeuw nog eenig. Deze opvatting der Godheid als persoonlijkheid en der persoonlijkheid als goddelijk, die later in de Renaissance en verder in de klassieke Duitsche wijsbegeerte tot een der meest vaste overtuigingen zou worden, is door ECKHART's tijdgenooten en de kerk niet begrepen. „Ein mensche klagte MEISTER ECKEHARTEN, ez künne sine predie nieman versten" [37]). ECKHART is als een eenzame reus, die ver

boven zijn omgeving uitsteekt. Hij is de profetische ziener van een geheel nieuwen tijd en de hartstochtelijke apostel eener gedachte die eerst later tot volle ontwikkeling kon komen [38]). Bij hem is voor 't eerst de gedachte ontstaan en 't gevoel ontwaakt voor de cosmische persoonlijkheid en haar rol in 't zelfrealiseeringsproces van 't Absolute. „Nur auf Grund einer neuen Weltstufe", zegt EUCKEN, „und in Zusammenhang mit ihr kann der Einzelne die Wendung zur Persönlichkeit vollziehen und die Menschheit persönliches Leben entfalten. So handelt es sich bei Persönlichkeit um ein neues Grundverhältnis zur Welt und um eine neue Art des Lebens und des Seins" [39]).

„Ons kosmisch bewustzijn", zegt Dr. BIERENS DE HAAN, „is die staat van werkelijkheid, waar de Goddelijke wereldgrond bij zich zelf tehuis is" [40]).

Dit is ECKHARTS hoogste ideaal : het werk der Godheid te realiseeren in ons leven. Ons leven zij een goddelijk leven. En daarmede is hij ook een voorlooper van den grooten tijd der hervorming, want LUTHER is het geweest, die het woord heeft gesproken : aus dem Glauben folgt, „dass wir das Werk Gottes wirken in der Welt. Gott will mit uns und durch uns sein Werk wirken" [41]).

Vooral GOETHE heeft deze unio mystica van scheppend menschelijken en scheppend Goddelijken geest zeer mooi uitgedrukt. Hij zegt in *Wilhelm Meisters Wanderjahre :* „Alles, was wir Erfinden, Entdecken im höheren Sinne nennen, ist die bedeutende Ausübung, Bethätigung eines originalen Wahrheitsgefühles, das, im Stillen längst ausgebildet, unversehens mit Blitzesschnelle zu einer fruchtbaren Erkenntniss führt. Es ist eine aus dem Innern am Aeussern sich entwickelnde Offenbarung, *die den Menschen seine Gottähnlichkeit vorahnen lässt. Es ist eine Synthese von Welt und Geist, welche von der ewigen Harmonie des Daseins die seligste Versicherung giebt*".

NOTEN EN AANTEEKENINGEN.

1) Georg Mehlis: Formen der Mystik: „Logos" (Zeitschrift für Philosophie der Kultur) II, 1911—1912, p. 242 v.v.

Henri Delacroix: Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme, Paris 1908, „Préface" en „Chap. XII": L'expérience mystique.

2) Schopenhauer: Preisschrift über die Grundlage der Moral. Reclam-uitgave, Deel III, p. 652.

3) Vergelijk voor deze definitie der „persoonlijkheid": Rudolph Eucken, Geistige Strömungen der Gegenwart. Leipzig 1913, p. 343–355. (Vooral p. 349 en p. 353).

Dr. J. D. Bierens de Haan: „Kosmisch begrip der persoonlijkheid", Tijdschrift voor Wijsbegeerte, October 1913, p. 382 v.v.

Georg Simmel, „die Persönlichkeit Gottes" in „Philosophische Kultur", Leipzig 1911, p. 207—226.

Over de potentiëele verhouding van persoon en persoonlijkheid: Dr. Gabriele Gräfin Wartersleben, Die christliche Persönlichkeit im Idealbild, eine Beschreibung sub specie psychologica, Kempten und München, 1914, p. 1—6: „Bedeutung des Wortes Persönlichkeit".

4) Simmel: „Goethe" Leipzig 1913, p. 145: „Die Kardinalfrage der Lebensanschauung: Ist das Individuum ein letzter Quellpunkt des Weltgeschehens, *ist es seinem Wesen nach schöpferisch; oder ist es ein Durchgangspunkt fur Mächte und Strömungen überindividueller Provenienz;* ist es die Substanz, aus der die Formungen des geistigen Daseins quellen, oder die Formungen, die andere Substanzen dieses Daseins annehmen?......"

Verg. verder over 't probleem der qualitatieve persoonlijkheid bij Schopenhauer: Simmel, „Schopenhauer und Nietzsche", Leipzig 1907, 54—56.

5) Drews: Der Monismus im Altertum, Heidelberg 1913, p. 51, der Monismus in den Brahmanas.

6) Drews, l. c. p. 68. (Verg. ook Drews, die Religion als Selbstbewusstsein Gottes, Leipzig 1906, p. 98 v.v.)

7) Drews, der Monismus im Altertum, p. 69.

8) Brihad, Up 4, 4, 5. (Deussen: 60 Upanishads des Veda, Leipzig 1897, p. 476.)

9) Deussen, l. c. p. 351.

10) Eucken, l. c. p. 346.

11) Verg. voor het loochenen der qualitatieve persoonlijkheid: *La Roseraie du savoir,* Choix de quatrains mystiques, tirés des meilleurs auteurs persans, traduits en français par Hocéijne-Âzad, Leide-Paris, 1906, p. 39—40.

Feijzi du Dekan: „Les atômes des deux mondes n'ont pas de prééminence les uns sur les autres. Il n'existe personne n'ayant des liens de parenté avec une autre personne.

Tous les habitants du monde possèdent une égale dignité ; dans une circonférence aucun point n'est supérieur à un autre.

Ook bij PLOTINUS wordt de extase opgevat als volstrekte opheffing van den persoon ter wille van het Absolute. Verg. DREWS, PLOTIN und der Untergang der antiken Weltanschauung, Jena 1907, p. 271 v.v. (Die mystische Ekstase).

12) Bij PLOTINOS vindt men een dynamische opvatting van het Absolute („Dynamisch pantheisme"). Het Eéne, dat zich verzaakt in een trapsgewijze ontwikkeling. Maar deze ontwikkeling te verklaren, duidelijk te maken hoe het komt dat het starre, absolute Eene zich ontplooit tot de veelheid en zich manifesteert door de veelheid kon het Neo-platonisme niet. De groote moeilijkheid, hoe het absolute uit haar volstrekte onbewogenheid zich in dynamische ontwikkeling verzaakt en toch in die onbewogen rust blijft, kon men niet oplossen. Verg. DREWS, Plotin etc., p. 121 v. v.

Over de verhouding van Eckhart tot Plotinos verg. DELACROIX, ESSAI sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siecle, Paris, 1900, chap. XI. MAÎTRE ECKHART et le Néo-platonisme.

13) Tot de voorloopers van ECKHART behooren in de eerste plaats DYONISIUS de „Areopagiet" en SCOTUS ERIGENA (9e eeuw). Verg. DELACROIX, ESSAI etc. p. 19—31 en OTTERLOO, Johannes Ruysbroeck, den Haag, 1896, p. 79.

Vooral SCOTUS' opvatting van de schepping als dynamische emanatie is belangrijk. God verwerkelijkt zich in verschillende graden in en door de natuur. Het proces der schepping is een kringloop en als deze bereikt is, blijft alles in rust. Er is geen verschil tusschen schepper en schepsel. „Nil (non) enim extra eam divinam naturam subsistunt." ......Proinde non duo a seipsis distantia debemus intelligere dominum et creaturam, sed unum et id ipsum. Nam et creatura in deo est subsistens, et DEUS in creatura, sed unum, et id ipsum. Nam et creatura in deo est subsistens, *et Deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur*, seipsum manifestans, invisibilis visibilem se faciens, et incomprehensibilis comprehensibilem et occultus apertum, et incognitus cognitum, et forma et specie carens formosum ac speciosum, et superessentialis essentialem et supernaturalis naturalem...... et omnia creans in omnibus creatum, et factor omnium factum in omnibus." Verg. ÜBERWEG, Grundriss der Geschichte der Philosophie 2. Teil 10. AUFLAGE, Berlin, 1915, p. 228 v. Maar al is dus de mensch de geboorteschoot der Godheid en realiseert zich deze in en door de natuur, toch is, omdat alle „theofanien" weer automatisch terugvloeien in de Godheid en deze weer tot starre rust komt, de mensch slechts doorgangsstadium in de godsontwikkeling, en geen essentiëel moment, zooals wij dat bij ECKHART zullen zien. Verg. nog JUNDT, Histoire du Panthéisme populaire au moyen âge et au XVIe siecle, Paris 1875 p. 5 v.v. en OTTERLOO l. c. p. 83.

14) In „Philosophische Kultur", p. 207—226.

15) SIMMEL, l. c. p. 215.

16) SIMMEL, l. c. p. 222, „Das göttliche Prinzip ist nicht als Einheit schlechthin zu denken, weil diese für unsere Vorstellungsmöglichkeiten steril ist; es steht, wenn es innerhalb dieser gedacht werden soll, unter demselben categorialen Problem wie die selbstbewusste Persönlichkeit: sich in sich selbst zu trennen und damit ein Gegenüber zu gewinnen, das Bewegung, Wirksamkeit, Leben ist und doch in der eigenen Einheit beschlossen bleibt."

17) PFEIFFER: Deutsche Mystiker des XIV. Jahrhunderts, II. Band, MEISTER ECKHART, dritte unveränderte Auflage der Ausgabe von 1857. Göttingen, 1914.

[Ik merk hier op, dat ik deze en volgende texten zoo getrouw mogelijk naar den zin uit het Middelhoogduitsch heb vertaald. Voor de groote moeilijkheid, de echtheid van ECKHARTS text te bepalen, vergelijke men STRAUCH, MEISTER ECKHART-PROBLEME, Halle, 1912, en SPAMER, Zur Überlieferung der Pfeifferschen ECKHART-texte, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, herausgegeben von WILHELM BRAUNE, Deel XXXIV, p. 307 v.v. In mijn opstel is het criterium in de eerste plaats de in de bul van JOHANNES XXII, van 27 Maart 1329 veroordeelde stellingen, die een zekere waarborg zijn voor het door ECKHART gezegde, (Verg. de ECKHART-uitgave van BERNHART, SAMMLUNG KÖSEL, Kempten und München, 1914, p. 193/201) en in de tweede plaats zijn leer van den Unigenitus Filius Dei; (zie aanteekening 20.)]

PFEIFFER: p. 390: „Hoe heeft zich God lief? God is in alle dingen en is zich zelven. Daarom heeft God zich lief met zich zelf in alle dingen".

Meister ECKEHARTS Schriften und Predigten aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und herausgegeben von HERMANN BÜTTNER, I. Band, Leipzig 1903. Uit de text „Von zweien Wegen", p. 121: „Gottes Kunst ist sich selber vernehmlich zu werden in in sich kehrendem Leuchten".

18) Uitgave Tempel-Verlag, Leipzig, 1913, p. 88.

19) Verg. de inleiding van BÜTTNER op zijn vertaling van ECKHART; LASSON, Meister Eckhart, der Mystiker, Berlin, 1868; DELACROIX, Essai etc. p. 170 v.v.

19*a*) Het schijnt, dat de in de scholastiek opgevoede ECKHART deze dynamische dialectiek, de eeuwige rustelooze zelfopenbaring Gods door de drieëenheid als een proces, dat aan God toch een zekere onvolmaaktheid toeschrijft, heeft beseft. Daarom maakt hij, alsof hij de laatste consequentie niet aandurfde, nog een onderscheid tusschen *God* en *Godheid*. De Godheid is het Absolute, dat in eeuwige rust blijft en God, Zoon en Heiligen Geest omvat. In deze *Godheid* is alle onderscheid weer opgeheven en in haar vloeit alles terug. Al beweegt God zich in een eeuwig proces en heeft deze a. h. w. een geschiedenis, de Godheid is vrij van alle beweging. Verg. LASSON l.c.p. 112 „Die

Gottheit bleibt somit in sich verschlossen, ohne Offenbarung; sie teilt sich nicht mit und erscheint nicht. Sie ist auf nichts bezogen als auf sich selbst ; in sich verharrend ist sie die Finsternis, in die kein Wahrnehmen und Erkennen eindringt. Geht man über alles Endliche und somit auch über die göttliche Person hinaus, zur höchsten allumfassenden Einheit der licht- und offenbarungslosen Unbeweglichkeit, welche der Personen gemeinsames Wesen ist, so findet man Gott entgeistet, aller Eigenschaft und Wirkungsweisen auch „geistiger" Art beraubt. Da hört Persönlichkeit, Licht und Finsternis, Materie und Form auf. Und dieses reine Nichts soll für das Höchste und Beste, das Ziel aller Sehnsucht, den Gegenstand aller reinen Anschauungen gelten !"

Zoo vervalt ook ECKHART in laatste instantie schijnbaar weder in een *abstract monisme*, dat het Absolute als het zuivere niets, zonder predicaat in volstrekte onbewogenheid laat rusten. Dat zoo een groote inconsequentie in zijn dynamisch pantheisme is aan te toonen, spreekt van zelf, maar aangezien ECKHART zelf God en Godheid vaak niet onderscheidt in zijne geschriften, heb ik in dit opstel de termen God en Godheid promiscue gebruikt.

20) PAHNCKE, Ein Grundgedanke der deutschen Predigt Meister ECKHARTS (Zugleich ein Beitrag zur Echtheitsfrage). Zeitschrift für Kirchengeschichte, XXXIV. Band, p. 58 v.v.

Deze leer van de geboorte Gods in den mensch, van den Unigenitus Filius Dei is het belangrijkste punt in het geheele systeem van ECKHART. Zelfs DENIFLE, die Meister ECKHART geheel als scholasticus opvatte, geeft de originaliteit van ECKHART in deze leer toe : Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters, II. Band, p. 424/25.

21). SPAMER, Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts, Jena, 1912, p. 76 v.v.

22) LASSON. l. c. p. 203—204.

23) BÜTTNER, l. c. p. LVI—LVII.

24) PFEIFFER, p. 496.

De Zondeval. „Adam was in de eenheid en toen hij in deze eenheid (der spiegeling van God in de schepping) was, had hij alle krachten der schepselen in zijne kracht vereenigd. Evenzoo als de magneet zijne kracht in naalden giet en deze naar zich toe trekt, zoo krijgt een naald zooveel kracht, dat zij deze giet in alle naalden, die onder haar zijn en tilt deze op en trekt ze naar de magneet toe. Als de bovenste naald echter loslaat, dan vallen andere naalden af. Zoo gebeurde het met Adam, toen hij met zijn opperste „kracht" (dat is de wil, die ECKHART opvat als de geestelijke kracht, die boven alle andere uitgaat en met de Godheid als het boven alle redelijkheid uitgaande één wordt, verg. PFEIFFER p. 384) was gescheiden van God. Toen vielen al zijne andere krachten af. Alsdan gebeurde het, dat alle schepselen zich van elkaar gingen onderscheiden. Het eene wilde dit en het andere dat....... Nu moeten alle schepselen, die uit God zijn voortgevloeid, al hunne

krachten inspannen, om een mensch te scheppen, die weer de eenheid (met God) bereikt, waarin Adam was vóór den val. [vgl. voor de „eenzaamheid" Gods, het schoone gedicht van GOETHE: „Wiederfinden" in de West-Östliche Divan].

25) Deze „abegescheidenheit", „eenzaamheid", is voor ECKHART geen uitwendig afsnijden en verbreken van alle relaties met de buitenwereld en ook geen opheffen van alle functies in deze, maar een inwendige. ECKHART bestrijdt dus reeds het quietistische kluizenaarsleven. PFEIFFER, p. 547 v.v. „Von der abegescheidenheit unde vom haben gotes." Men vroeg mij: Vele menschen trekken zich van de anderen zeer terug en zijn gaarne alleen en daarvan hangt rust af.(......) Is dat het beste (wat men kan doen)? Toen zeide ik: neen, en wel daarom: Wien de waarheid lief is, dien is zij op alle plaatsen en bij alle menschen lief en wie haar niet lief heeft, die houdt niet van haar, waar hij ook is. Wie echter van haar houdt, die vindt ze op alle plaatsen, op straat en bij alle menschen, zoowel in de kerk als in de eenzaamheid of in de cel. [Nadat ECKHART nu heeft betoogd, dat de mensch over alles en in alles God moet kunnen zien en lief hebben, omdat God overal en alles is en dat de mensch geen gedachten God maar een levenden moet bezitten, gaat hij voort p. 549]: De mensch wordt veel meer door God bemind indien hij alle dingen als even goed liefheeft (......). Voorwaar, hiertoe is vlijt noodig en een goede kennis van het menschelijk innerlijk. *Dit leert de mensch niet, als hij de dingen vliedt en in de uitwendige eenzaamheid gaat, maar hij moet een innerlijke eenzaamheid leeren*, waar of bij wie hij is. Aldus moet de mensch zonder moeite in goddelijke tegenwoordigheid stralen en vrij van alle dingen zijn. Verg. l. c. p. 563. Het is veel moeilijker, alleen te zijn in de menigte dan in de woestijn. — Deze, „abegescheidenheit", de innerlijke eenzaamheid, dus het zich ontdoen van alle tijdelijke gebondenheid en het ontblooten van de eeuwige, zondelooze, scheppende kern van ons tijdelijk wezen, om tot spiegel der Godheid te worden, speelt een zeer groote rol bij ECKHART. (cf. HEGER, Studien über Heinrich Seuses Büchlein der ewigen Weisheit, Zeitschrift für deutsche Philologie, 46. Band, Heft 2, p. 181. „Abegescheiden", ein charakteristisches Wort des mystischen Asketentums, das ich zuerst in Meister ECKHARTS Schriften nachweisen kann.)

PFEIFFER, p. 91. „Swenne ich predien so pflige ich ze sprechende von abegescheidenheit." LASSON, l.c. p. 185, vat dit proces der vereenzaming als volstrekte passiviteit op, maar m.i. ten onrechte. Dit zich bezinnen en concentreeren der ziel op het eeuwige, essentieele in haar, is negatief gezien natuurlijk een passief zoeken naar datgene, wat niet meer aan de vergankelijke leidingen en beproevingen is onderworpen, maar aan den anderen kant toch een actief zich bezinnen op de scheppende kern en kracht in ons. Vergl. BÜTTNER, l.c. p. 211. „Was ECKHART als die Tugend der Abgeschiedenheit beschreibt, ist nichts anderes als der religiöse Prozess überhaupt, genommen nach Seiten

seiner Negativität, als ein Abscheiden und Abtun alles Aeussern und Einzelnen. Denn wie anders als durch solches Ausschliessen und Zurückstossen alles Bestimmten und Bestimmenden kann die restlose Zusammenraffung des ganzen Menschen zu gespanntester Einheitlichkeit und Kraft erreicht werden?" Verg. ook BÜTTNER ibid. p. 236.

26) PFEIFFER l. c. p. 384 v. v. Traktat IX Von Abegescheidenheit.

27) De innerlijke grond der ziel is het „*Fünklein*". Hier wordt God geboren, hier vindt hij den spiegel en herstelt hij de verbroken eenheid. Want in den vader woont de drang, „dat wij in den Zoon geboren worden en hetzelfde worden wat de Zoon is". De Funke is voor ECKHART het diepste en hoogste vermogen der ziel. Het woord is de vertaling van het Latijnsche scintilla animae. Verg. BERNHART, l.c. p. 12 Noot 2) en p. 15. Ook HUGO van ST. VICTOR verstaat onder scintilla de rest der goddelijkheid in de menschelijke ziel. Verg. LASSON, l.c. p. 105 en 348.

De belangrijkste plaatsen, waar van dit Fünklein wordt gesproken, heeft KRAMM, Zeitschrift für deutsche Philologie, Band XVI, p. 43, verzameld. De belangrijkste text over het Fünklein is m. i. PFEIFFER, l.c. p. 44 v. „Er bestaat een kracht (vermogen), die vormeloos is. Zij vloeit uit den geest en blijft in hem en is geheel en al geestelijk. In deze kracht brandt en gloeit God voortdurend met al zijn rijkdom en al zijn zoetheid en al zijn heerlijkheid." p. 395 : „Daarom heet de opperste kracht der ziel een „licht dat nooit uitgaat", door de kennis der ziel, die zij in deze kracht bezit. Want hoever hare kracht ook van God afgeleid wordt, desniettegenstaande kent zij God volledig. Daarom kan haar vermogen niet uitgedoofd worden. (......) Zij blijft in de ziel trots de zonde". p. 306 : „Een ding is er in de wereld, waarin alleen God is en de geleerden zeggen, dat het boven alle woorden uitgaat. Het is noch heeft eigen wezen (......) want wat het is, is het van een ander en één daarmede. Want het Eene vloeit er in en het vloeit (zelf) weer in de eenheid terug."

Het Fünklein wordt ook door ECKHART genoemd sinderesis en heeft het vermogen te „scheiden" en te „vereenigen". PFEIFFER, l.c. p. 113. KRAMM meent hier het ontstaan van het woord gevonden te hebben : p. 44, l.c. „Ursprünglich das sittliche Bewusstsein oder die ethische Kraft des Gewissens, hat die Sinderesis von ECKHART die Bedeutung des bestimmungslosen Seelengrundes erhalten."

Terwijl THOMAS VAN AQUINO de rede en DUNS SCOTUS de wil als het hoogste vermogen der ziel beschouwden, neemt ECKHART deze beide vermogens als functies van den grond der ziel, die als eenheid van alle vermogens gedacht wordt en noemt deze eenheid Fünklein, sinderesis. Verg. BACH, Meister ECKHART, der Vater der deutschen Spekulation, Wien, 1864, p. 83 v.

28) Als de ziel nu tot een woestijn is geworden en haar scheppend vermogen, het Fünklein, braak ligt, dan *moet* God zich in mij spiegelen, want „God kan niets ledig laten". PFEIFFER l.c. p. 27 v.v. „Nu zult gij

zeggen : Ach Heer, is dat alles altijd noodig, dat men van alle dingen vervreemd en eenzaam zijn moet uitwendig en inwendig...... Dat is een moeilijke en zware toestand, als God de mensch aldus zonder steun laat, dat God zijne eenzaamheid aldus steeds grooter laat worden, als hij hem niet toestraalt en toespreekt, zooals gij altoos beweert (dat hij zal doen). Als de mensch alzoo in het zuivere niets staat, is het dan niet beter dat hij iets doet : lezen of bidden of preeken hooren, of iets anders dat deugdzaam is, waarmede men zich behelpe ? — Neen, dat zult gij in de waarheid weten : Het beste is in alles stil en ledig te blijven staan (......) gij kunt met het bereid zijn nooit zóó vlug klaar zijn en dit begeeren, of God is er al eerder (......) God *moet* werken en zich in u gieten, zoodra hij u bereid vindt. Het is niet met hem als met een timmerman, die, naardat hij er al of niet lust in heeft, werkt of niet werkt. Als God u bereid vindt, dan moet hij zich in u vinden, evenzoo als de zon stralen moet, als de lucht helder en klaar is. Het zou zeker een groote onvolmaaktheid van God zijn, als hij niet groote werken in u wrocht en groote schatten in u goot, als hij u aldus ledig en naakt vindt. (......) In het boek der geheimen (apocalypse) staat geschreven : De Heer zeide aan het volk : Ik sta voor de deur en klop en wacht, wie mij binnenlaat, bij dien wil ik eten. Gij behoeft hem niet te zoeken, hij is niet verder dan voor de deur van het hart, daar staat hij en smeekt en wacht op hem, dien hij bereid vindt, hem open te doen en hem binnen te laten. Gij behoeft hem niet ver te roepen : Hij wacht ongeduldiger dan gij, dat gij hem open doe. *Hij verlangt duizend maal meer naar u dan gij naar hem.* (Uw) open doen en (zijn) binnengaan is één." Dat dus God naar het Fünklein van den mensch verlangt, om daar den zoon te vinden en zijn eigen volheid van wezen te genieten, vindt zijn uitdrukking in het woord van ECKHART, dat God niets ledig laten kan. Het schepsel „maakt" den schepper.

Cf. LASSON, l.c. p. 168 : „Ganz in demselben Masse wie auf Seiten des Menschen in dem Werke der Vereinigung mit Gott die Freiheit betont wird, wird auf Seiten Gottes die Notwendigkeit des Wirkens hervorgehoben. Der Mensch *kann* sich selber wollen in seiner Endlichkeit; *Gott muss* sich selber wollen und kann nichts anders wollen als sich selbst. Deshalb ist all sein Wille mit Notwendigkeit dahin gerichtet, alles Endliche zu sich zu bekehren, in der menschlichen Seele sich selber hervorzubringen, vermittelst derselben alle Dinge in sich zu vereinigen").

PFEIFFER l.c. p. 399. „Als de geest in volstrekte eenzaamheid van alle dingen is, dan dwingt hij God zich hem te naderen."

29) God kan zonder de persoonlijkheid niet tot volledig zelfbewustzijn komen, dus zich niet spiegelen. PFEIFFER, l.c. p. 582, 583, 60, 137, ook p. 284. Dat dit door ECKHART wel degelijk is beweerd, bewijst de bul van JOHANNES XXII, waar staat, art. 13, Bernhart, l.c. p. 196-7 : „Quicquid proprium est divine nature, hoc totum proprium est homini iusto et

divino; propter hoc iste homo operatur, quicquid deus operatur, et creavit una cum deo celum et terram. Et est generator verbi eterni, et *deus sine tali homine nesciret quicquam facere*".

PFEIFFER, l.c. p. 231: „Een heilige zegt: Er wordt niets bekroond door God dan zijn eigen werk, dat hij in ons wrocht. Niemand moet ervan schrikken, als ik zeg: God wil niets anders beminnen dan zichzelf. Hij wil het allerbeste van ons, want onze grootste zaligheid bedoelt hij ermede. Hij wil ons daarmede naar zich toe lokken, opdat hij ons in zich plaatse en zoo zich zelf in ons en ons met zich zelf lief hebbe. Hij heeft een zoo groote behoefte naar onze liefde, dat hij ons naar zich toe lokt. Ik wil God niet danken ervoor, dat hij mij lief heeft, want hij kan het niet laten. Of hij wil of niet, zijn natuur dwingt hem ertoe".

In de Duitsche mystiek der renaissance, die vooral in Silezië in de 17de eeuw bloeide, die het latere piëtisme verbindt met de mystiek van ECKHART, TAULER en SUSO, wordt deze idee vooral door CZEPKO en ANGELUS SILESIUS (JOHANN SCHEFFLER) vertegenwoordigd. (Voor CZEPKO, 1605—1660, en diens verhouding tot ECKHART, TAULER en de „Teutsche Theologie", verg. STRASSER, der junge CZEPKO, dissertatie, Göttingen, 1912, vooral p 53—64; voor ANGELUS SILESIUS: KERN: JOHANN SCHEFFLERS Cherubinischer Wandersmann, Leipzig 1866, waarin de verhouding van A. S. tot Meister ECKHART is onderzocht).

Dat God niet zonder de persoonlijkheid bestaan kan, zegt ANGELUS SILESIUS herhaaldelijk. Bijv. Cherubinischer Wandersmann, I. Buch (Ik citeer naar de uitgave van ELLINGER in de Neudrucke deutscher Literaturwerke des XVI. und XVII. Jahrhunderts, Halle, 1895), nrs. 8, 106, 138, 200, 201, 204, II. BUCH, nrs. 45, 178, III. BUCH, nr. 37 etc.

Het schoonste heeft dit besef der onmisbaarheid der persoonlijkheid in het proces der zelfbewustwording Gods uitgesproken de dichter RAINER MARIA RILKE, Das Stundenbuch, Leipzig, 1914, p. 22. „Was wirst Du tun, Gott, wenn ich sterbe?" enzv.

30) Verg. SPAMER, Texte, p. 133.

31) Verg. PFEIFFER, l.c. p. 392.

32) BÜTTNER, II. p. 209 en PFEIFFER p. 377 v.

33) BÜTTNER, I. p. 62.

34) ECKHART legt evenals steeds den sterksten nadruk erop, dat, al is de ziel goddelijk en één met het absolute, er toch steeds een afstand, een klove blijft bestaan als laatste spanning. PFEIFFER, p. 663: „De ziel komt nooit God zóó nabij, God staat aan de eene, de ziel aan de andere zijde". Verg. LASSON, l.c. p. 212.

35) DELACROIX, Essai, p. 14.

36) DELACROIX, Etudes, etc. p. 418.

37) PFEIFFER, l.c. p. 2.

38) L. ZIEGLER, die philosophische und religiöse Bedeutung des Meister ECKHART, Preussische Jahrbücher, 116. Band, p. 506. „Das waren in der Hauptsache die drei geistigen Elemente, die vom tiefsten

Einfluss auf den Meister ECKHART gewesen sein müssen: Der Neuplatonismus, der Aristotelismus und die Lehrerschaft des ALBERTUS MAGNUS, und wir bemerken hier wie tief der Begriff der Renaissance gefasst werden muss, um auf diese Bewegung zu passen, die hier anhebt; es ist die langsam anhebende Geburt des eigenen Geistes aus der Befruchtung antiker Mystik und Philosophie und nur in sofern Wiedergeburt, wohingegen in Italien von einem antiken rinascimento zunächst gar keine Rede sein kann, da hier der religiöse Urheber des Neuen fast ausschliesslich Christ im Sinne des Jesus von Nazareth war, ohne Beziehung zu ARISTOTELES oder PLOTIN." p. 157. „So ist er selber der Mittler zweier Welten geworden. Die Kontinuität der Geschichte der Rassen sichernd und bezeugend, der Mittler zwischen der hellenischen Mystik und der deutschen Religionsphilosophie, der Geist der etwa zwischen PLOTIN und HEGEL mitten inne steht. Die Metaphysik ist zwar eine andere geworden; seine metaphysische Vergegenstandlichung des „Ich" in der Trinität ist heute überwunden. Vieles wird noch überwunden werden, niemals aber das Wesen und die treibende Sehnsucht seiner Religion: Eine religiöse Beziehung zum ewig alleinen Geiste, ohne die Mittlerschaft einer raumzeitlichen Erscheinung der Geschichte, der Mensch als der Gottwerdung fähig, mit Gott irgendwo einig im Fünklein, zum Ziel habend „Dass Gott mich gebährt als seinen Sohn, Sein eigenes Wesen, Seine eigene Natur: Weil ich Sein bin und alles was ich besitze von Ihm habe und als Sohn derselbe bin wie Er und nicht ein anderer."

39) EUCKEN, Strömungen etc. p. 349.

40) Tijdschrift voor wijsbegeerte, Oct. 1913, p. 411.

41) cf. DILTHEY, Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation, Leipzig und Berlin, 1914, p. 60 v.v.

Samenvatting: DELACROIX, Etudes, p. XIII. Le mysticisme chrétien est orienté, à la fois, vers le Dieu inaccessible où disparaît toute détermination [de passieve mystiek van den persoon] et vers le Dieu Logos, le Verbe Dieu, raison et sainteté du monde [actieve mystiek der persoonlijkheid]. Malgré les apparences parfois contraires de l'absorption dans le Père, il est au fond le mysticisme du Fils. *Il aspire à faire de l'âme un instrument divin, un lieu où la force divine se pose et s'incarne.* L'équivalent du Christ est l'âme disappropriée et entraînée par la motion divine aux œuvres du salut. ibid. p. 368: Le caractère essentiel du divin c'est donc, pour le mystique, cette puissance d'organiser en lui Dieu même; elle détruit ses manifestations d'abord imparfaites, elle décrit un cycle d'évolution, jusqu'à ce qu'elle se soit trouvée comme esprit et comme vouloir absolus, jusqu'à ce qu'elle ait uni dans un état définitif l'aperception de l'être par soi-même et l'activité créatrice.

Amsterdam. Maart 1915.

ZUR BEGRÜNDUNG DER ERKENNTNISBEGRIFFE

(*Ein phaenomenologisch-genetischer Versuch*)

VON

Dr. A. GRÜNBAUM.

Es ist eine allseitig erhärtete Ansicht, dass das eigentliche Wesen einer Erkenntnis als solcher weder durch die Aufdeckung ihres empirischen Ursprungs in dem psychischem Prozess des Erkennens, noch durch Aufzeichnung der psychologischen Entstehungswege erschöpft wird. In einem System der Erkenntnisse, — wie ein solches im *Begriff* derselben gedacht ist, — weisen die Elemente dieses Systems Eigengesetzlichkeiten, Arten des Zusammenhangs auf, die sehr wenig den Kategorien entsprechen, nach welchen die psychischen Prozesse als reale Abwickelungen und Abhängigkeiten innerhalb der Zeit geordnet sind. Dass die Erkenntnis als soche eine gegenständliche Struktur besitzt, dass die gegenständliche Struktur Formen aufweist, deren S i n n gerade in kategorialen, d. h. für alle Einzelerkenntnisse gültigen Bestimmungen besteht, die zeitlich nicht orientiert sind, m. a. Worten, dass die Erkenntnis logische Charaktere verkörpert, kann keine Analyse des zeitlichen, materiellen, alogischen Verlaufs der an sich nicht gegenständlichen Prozesse des Erkennens erklärlich machen.

Und doch ist der psychische Prozess des *Erkennens* mit der logischen Struktur der *Erkenntnis* in einer einzigartigen Weise verbunden. Diese Verknüpfung ist nicht etwa wie das ursächliche Geschehen, und der verwirklichte Effekt zu denken, sondern vielmehr sind beide in *ihrem Wesen* auf einander derart angewiesen, dass man von einem psychischen Prozess des Erkennens nur in Anbetracht des reinen Phaenomens der Erkenntnis und umgekehrt von dem letzteren nur innerhalb des anerkannten Psychismus und der Prozessualität des realen Denkens sprechen kann. Ich meine damit, dass im System des Wahr- und Wirklichseins die Einsicht in die essentielle Verschiedenheit der psychischen Prozesse des Denkens und der logischen Struktur des Gedachten selbst nur durch ihre gegenseitige fundamentale Konstituierung, durch ihre Basis in der *Psychizität*, in der gemeinsamen *phaenomenologischen Genesis* ermöglicht und ergründet ist. Was mit diesen Begriffen gemeint ist, mit welchen ich gegenüber den methodologisch schon festgesetzten philosophischen Standpunkten eine eigene Einstellung des theoretischen Sehens fixieren möchte, soll durch die folgenden Ausführungen selbst geklärt werden.

Man kann sich sicher nicht genug deutlich vergegenwärtigen, dass jedes der Erkenntnis Vorgegebene in einer gegenständlichen Ordnung besteht, die es zu diesem bestimmten Gegenstand macht, und dass die Erkenntnis in der Erfassung des S i n n s dieser Ordnung erschöpft wird, da es ihr nicht obliegt, dies oder jenes Begriffssystem anzuwenden. Die gegenständliche Ordnung einerseits und der in den Erkenntnisbegriffen vergegenwärtigte Sinn andererseits, sind zwei Momente, die die Erkenntnis als Tatsache konstituieren. Auch ohne die Analyse beider Momente vorzunehmen, ist es einsichtlich, dass das Ordnungsmässige der Gegenstände nur im begrifflichen Sinn verwirklicht, und dass der Begriff nur durch den in ihm gemeinten Gegenstand zu einer spezifischen Einheit wird. Nicht nur ist die gegenständliche Ordnung ohne ihren begrifflichen Sinn blind und der Begriff ohne

einen Gegenstand leer, sondern beide konstituieren einander derart, dass es ein totaler Unsinn wäre, eine gegenständliche Ordnung, der kein Sinn entspräche, zu denken, oder einen gegenstandslosen Begriff anzunehmen. Die Gegenständlichkeit der Erkenntnis und die Erkenntnis der Gegenständlichkeit sind ihrem allgemeinen Wesen nach zwei Seiten einer und derselben kardinalen Konstitution. Worauf aber gründet die darin verkündete Einheit, oder wie verifiziert sich diese Erkenntnis über die Erkenntnisstruktur ?

Die Antwort kann man im Plane der reinen Erkenntnistheorie oder der transzendentalen Betrachtungsweise nicht bekommen. Denn diese macht nur die Erkenntnis als ein schlechthin So-Seiendes zum Ausgangspunkt der Theorie, indem die transzendentalen Gründe der Möglichkeit der Erkenntnis aus ihrer die Transzendentalität erst approbierenden Wirklichkeit abgeleitet werden. Die Erkenntnis als Tatsache hat aber eine Seite von der aus vielleicht ein methodologisch einwandsfreier Zugang zu der Ergründung ihrer Struktur möglich ist. Es ist die S i n n s-B e s t i m m u n g, die alle Erkenntnisse als solche dem Erkennen näher als anderen Akten zustellt. Da der Sinn *nur* in der *Aktualität* der Erkenntnis verwirklicht wird und nur das wirkliche Erkennen als Akt gegeben sein kann, so wird durch die Analyse des inneren Wesens der Erkennungsprozesse der Ursprung der Erkenntnisstruktur beleuchtet werden können.

Doch zuerst einige Worte zur Abwehr eines formalistischen Arguments gegen die Zulässigkeit des angedeuteten Weges. Es kann nämlich behauptet werden, dass die psychologische Ordnung der Erkennensabläufe, um in logischen Sinne als solche konstituiert zu werden, des Begriffes der spezifisch psychischen Ordnung und aller Kategorien der Veränderung schon von vornherein bedarf. Somit müsste der psychologische Geltungsbereich innerhalb der allgemeinen logischen Geltungsphäre fallen, und könnte daher keineswegs und in keinem Begründungsversuch

derselben gegenübergestellt werden. Ich meine, mit demselben Rechte könnte man aufstellen, dass der *ontologische* Sinn für die Erkenntnis der *Wirklichkeit*, auf die es uns ankommt, ebenso grundlegend ist, wie der logische für die *Erkenntnisstruktur*, die wir in der Wirklichkeit finden. Und von diesem ontologischen Standpunkte aus müsste der Begriff der spezifischen Ordnung und der Kategorien der Veränderung irgend eine *reale* Ordnung und Veränderung schon voraussetzen. Und zwar würde diese Voraussetzung die Erkenntnis ebenso begründen, wie das logische à priori, da es auch eine logische Forderung ist, dass die Erkenntnis nicht sich selbst, sondern einen transzendenten Gegenstand erkennt, der nicht nur Ordnung und Kategorie ist. Somit müsste man vor diesem kardinalen und unumgänglichen Begründingsstandpunkte die Logizität innerhalb des allgemeinen ontologischen Geltungsbereiches unterbringen. Insofern aber in dem psychischen Verlauf, der ebenso wie das Erkenntnisfaktum als Tatsache hinzunehmen ist, ein darauf bezüglicher ontologischer Typus verwirklicht ist, würde die logische Geltung durch die psychische Realität fundiert. Dabei geht es nicht an den Nachweis der Prävalenz des logischen Standpunktes *auf logischem Wege* darzutun, denn dies würde ja gerade das voraussetzen, was erst nachgewiesen werden soll. Die Demonstration der Priorität des Logismus mittels eines nicht rein logischen Verfahrens würde aber mit demselben gerade einen Beweis der Unzulänglichkeit der Logizität dartun. Soll eine über den unfruchtbaren Formalismus hinausgehende sachliche Auseinandersetzung stattfinden, so dürfen wir daher unbekümmert um die Quasi-Universalität des rein transzendentallogischen Standpunktes demselben auch andere Geltungsreihen gegenüberstellen. Die sachlich verschiedenen Geltungsbereiche wollen wir als gegeneinander abgegrenzte Partien einer Universalsphaere betrachten, deren Struktur und Ordnung aufzudecken aber einer künftigen Philosophie vorbehalten werden muss.

Der oben vorgeschlagene Ausgang von der Wesentlichkeit des Erkennens besagt, dass nicht Merkmale, nicht eine abstrakte Eigenschaft desselben von uns herausgegriffen werden sollen, sondern die eigentlichste Bestimmung des Erkennens, sein Ganzes, das letzten Endes im Erleben Konkrete, wodurch der psychische Prozess des Erkennens für die erkennende Subjektivität zu einem solchen wird. Also : die immanenten Gründe seiner spezifischen Wirklichkeit [1]). Was ist also dem psychologischen Prozess des Erkennens wesentlich? In dogmatisierender Zusammenfassung der betreffenden Erfahrungen und Einsichten lautet die Antwort : Die im Erlebnis konstant gegebene, dasselbe durchdringende Konstituierung der Gegenständlichkeit, der Erlebnischarakter einer spezifischen Ordnung der Zielstrebigkeit, die in der Reflexion als Richtung auf Etwas gegeben wird, kurz, *Intentionalität*, wie die Aufstellung der allgemein bekannten phaenomenologischen Charakterisierung lautet. Ich möchte die letztere noch nuancieren. Dem Erkennensprozesse ist eine *bestimmt* geartete Intentionalität wesentlich — wie sie in dem eigentümlichen *vollen* Transzendieren des Gegenstandes aus dem Denkakt heraus sich manifestiert und durch die volle *Distanzierung* und Verleihen eines Realitätscharakters, eines Unabhängigkeitsakzentes vom Vorstellungsprozess unterschieden wird. Der Akt des Erkennens besteht somit wesentlich in einer Beschaffung dem immanenten Gegenstand des Erkennens eines Transzendenz-Charakters, d. h. letzten Endes einer Bestimmung, die eigentlich *die Erkenntnis* als solche charakterisiert. Das psychologische Wesen des Denkens mündet somit in die Konstitution des

1) Es sei in Parenthese bemerkt, dass die Aufdeckung der psychischen Eigenart, der psychischen kardinalen Konstitution des Erkennens als eine prinzipiell psychologische Aufgabe betrachtet werden muss, ebenso wie die Feststellung der physikalischen Eigenart der Lichterscheinungen ein rein physikalisches Problem ist. Nur werden vielleicht die Methoden der Aufdeckung der prinzipiellen Konstitutionen zur Klärung ihres philosophischen Wesens dieselbe phaenomenologische Einstellung verlangen.

logischen Charakters und wenn man die Prozessualität des Denkens, abgesehen von allen unwesentlichen Bestimmungen und Begleiterscheinungen beschreiben will, so findet man nichts als die im Erlebnis konkret verbundenen und gleichzeitig völlig logisch aufgebauten Etapen zur Vergegenständlichung. Der gründende Charakter des Denkaktes fällt somit mit dem *Sinn* der logischen Kategorie des Gegenstandes zusammen, der darin besteht, dass der Gegenstand die Ordnung der intentionalen Akte zu einer Einheit bestimmt. Der *Sinn* einer logischen Kategorie ist aber gleichzeitig das ihr am meisten Wesentliche, und kann nur in einem Denkakt sich erfüllen, ja, kann nur in einem solchen erfüllt gedacht werden.

Da wir hier an dem letzten bedeutsamen Schnittpunkt der psychologischen und der logischen Ordnung angelangt sind, so ist es geboten, die letzten Sätze noch zu vertiefen. Von einem Objekt kann nicht behauptet werden, es involviere einen Sinn, als seine allgemeine und wesentliche Eigentümlichkeit. Im Gegenteil, keine Erfüllung eines blossen Sinns kann einen *objektiven* Gegenstand konstruieren. Es will sogar scheinen, dass dieser Indifferentismus gegen jeglichen Sinn, (gleichwie psychologisch oder logisch gemeint) den Unterschied der Objekte von den Begriffen direkt ausmacht. Denn jeder Begriff, jede kategoriale Funktion *muss* einen Sinn haben, ja, sie erschöpft sich gleichsam in demselben. Und diese Sinn-erfüllltheit aller begrifflichen Gebilde dokumentiert sich im nichts anderen als darin, dass es zum Wesen der Begriffe gehört, gedacht zu werden.

Dieses Gedachtsein des Begriffes ist natürlich nicht im Sinne der zufälligen momentanen, individuellen psychologischen Prozesse gemeint, sondern als eine allgemeine korrelative psychische Funktion, eine geistige Aktivität, deren Milieu den Begriffen „natural" ist. Wenn man sich aber fragt, welche letzte konkrete Bedeutung, welche konkrete Begründung der Notwendigkeit der Korrelation des Begriffes und des Gedachtseins zukommt,

so kommt man nicht umhin, diesen letzten Sinn in die tatsächliche Begreifung oder in die wirkliche psychische Erfahrung, wie sie psychologisch aus den individuellen psychischen Prozessen sich wissenschaftlich aufbaut, zu verlegen : Die begriffliche Natur der Begriffe wird nun einmal nur in wirklichen Denkarten begriffen und durch diese konstituiert. Dass jeder zufällige Denkakt diesen Begriffssinn voll erfüllen muss, ist damit nicht behauptet. Doch dass ein Denkakt zu dieser Konstitution des Begriffes nötig ist, ist ohne weiteres einsichtlich. Die Sinnsbestimmtheit des Begriffes, das Wesentliche des Reinlogischen, ist somit nicht rein logisch gegenständlicher Natur, sondern ist nur im wirklichen oder hinzugedachten Akte des Denkens verkörpert, ausser diesem Akt nicht denkbar. Schon in der Bedeutung der universalen Kategorie ,,*Sinn*'' liegt ihre Zugehörigkeit zum Psychismus, d. h. *zur aktuellen Verleihung* der Akzente des Bewusstseins. Und dies ist in jeder einzelnen zeitlich vergehenden noch so undifferenzierten und nicht abgesonderten psychologischen Gegebenheit des individuellen Denkens verwirklicht. Der momentane psychische Akt des Denkens ist somit letzten Endes zufällig nur in Hinsicht auf die Zeit und Anlass zur Ergründund des Denkgegenstandes überhaupt, nicht aber in Hinsicht auf das Wesen dieser Ergründung. Hatte, wie wir oben gesehen haben, der Prozess des Erkennens seine letzte Formung von der Logizität des Gegenstandes bekommen, so ist jetzt umgekehrt die Logizitat durch das Medium des Sinnes in der Psychizität wesentlich verankert.

Mit dieser gegenseitigen Konstituierung sind die Gemeinsamkeiten des subjektiven Erkennens und der objektiven Erkenntnis nicht voll aufgezeichnet, sondern nur aufgedeckt. Aber auch diese schlichte Einsicht in den gemeinsamen Ursprung ist schon von grosser Tragweite. Denn ohne diese phänomenologisch-genetische Einsicht, auf dem Niveau der absoluten Abgrenzung des transzendental logischen und des empirisch psychologischen Standpunktes ist es schlechterdings unbegreiflich,

wie zwei Reihen verschiedenen Erkenntnisursprungs und mit toto genere verschiedenen Geltungsbereichen doch tatsächlich in einen Zusammenhang eingehen können, derart, dass man auf Grund des subjektiven Erkennens zu objektiven Erkenntnissen gelangt und umgekehrt Kriterien des Erkennens in objektiven Erkenntnisformen findet.

Auf diese eigenartige gemeinsame *psycho- logische* Problemlage sei hingewiesen in Anbetracht der sich bedenklich häufenden Begrenzungen auf die bloss formale Konsequenzen des transzendentalen Standpunktes. Dabei ist auch die prinzipielle Selbständigkeit unserer Problemlage gegenüber den Ausgestaltungen des Psychologismus zu betonen. Wir heben zuerst die am besten charakterisierende Stellung zum Evidenzproblem hervor. Die Evidenzgefühle dürfen u. E. nicht als Kriterien der Evidenz hingestellt werden, denn sie können bloss Kriterien für die momentane Bewusstheit des individuellen Evidenzerlebnisses sein. Die eigentliche Bestimmung der Evidenzgefühle selbst ist erst durch den primären Sinn aller Evidenzen zu bestimmen. Die logische Evidenz wie auch die problematischen Evidenzgefühle gründen gemeinsam in einer *primären Schicht der im Erlebnis gegebenen Faktizität*, die ich *Psychizität* nenne. Der Typus Evidenz wird konkretisiert und zugleich konstituiert in der immanenten Evidenz, die uns die schlichte Gegebenheit eines Erlebnisses als solchen darbietet. Der Sinn aller Evidenzen ist gegeben in derjenigen Qualität aller Erlebnisse, welche das Sein derselben zur Bewustsheit erhebt. Mit dieser Qualität, oder vielmehr mit ihrer Stellung in psycho-logischer Reflexion ist auch der *Platz der Psychität*-Schicht bezeichnet. *Dies ist die Schicht aller zur schlichten Gegebenheit gelangten Einsichten.*

Auch der letzte Sinn aller Objektivitätscharaktere ist in dieser Schicht typisch verwirklicht : Die Objektivität als solche bedeutet die absolute These und der Begriff des Thetischen hat seinen Grund in der primären

Gegebenheit des erlebten Bewusst-S e i n s. Somit fallen der Objektivität- und der Evidenz-Ursprung zusammen, worin wiederum die allgemeine gegenseitige Verankerung der Strukturen des Psychischen und des Logischen sich konkret offenbart.

In unserer Problemlage wird auch das Denken der Gesetzlichkeiten nicht in empirische Genese aufgelöst und auf psychologische Zustände der Gewohnheit zurückgeführt. Aber auch nicht die bloss im Postulat gründende Automonie des transzendental-logischen Subjekts der Erkenntnis kann als Ursprung der Gesetzlichkeitsbegriffe angefürht werden. Sondern er muss gesucht werden in dem psychischen Verlauf des Erkennens überhaupt, nicht in dem oder jenen einzelnen Akt als solchen, sondern in der in jedem Akt verwirklichten erlebbaren und erscheinenden psychischen Wesenheit d. h. in der Psychizität. Nicht Zurückführung des logischen Gehalts des Gesetzes auf Prozesse, deren Wesen alogisch ist, erstreben wir, sondern die Aufdeckung der Schicht, in der die Logizität der Gesetzesform in der *phaenomenologisch gegebenen Ordnung* des Bewusst-*Seins* verwirklicht ist. Denn in dieser Schicht ist das Sein und das Denken originär verbunden und in dieser Verbindung zeigen beide den Typus der gegenseitigen Konstruierung, die somit nicht als Problem, sondern als Grundlage für alle erkenntnistheoretischen Probleme angesehen werden muss: S e i n ist in der Psychizität verwirklicht durch die konkrete Gegebenheit der psychischen Wirklichkeit überhaupt, das D e n k e n, als das in dieser Wirklichkeit mitgegebene, und über sie sugleich hinausgehende B e g r e i f e n aller Realitäten. Daher werden auch die Formen der Gesetzlichkeit überhaupt, der Gehalt der entsprechenden Begriffsbedeutungen, welche alle auf die Verbindung von Sein und Denken hinauslaufen, in der konkreten Ordnung der Psychizität ver-*sinnlicht.*

So z. B. ist die zeitliche und intensive Verlaufsform — die Kategorie der dynamischen Kontinuität —

konkret in dem Ablaufscharakter des Psychischen gegeben. Die zweite höhere Stufe der Ordnung — die Form des Zusammenhanges — ist durch die Funktion des Zusammenfassens anschaulich und aktuell mit einem Sinn erfüllt. Schliesslich ist die Form der Abhängigkeit in der erlebnismässigen *Verbindung* des Vergangenheits und des Gegenwartsbewusstsein — in der Aufhebung der reinen Zeitlichkeit durch das Zeiterlebnis selbst — konstruiert. (Erlebe ich das Vergangene als Vergangenes, so hat es dadurch, dass es in der Gegenwart erlebt wird, zugleich auch einen Gegenwartsakzent. Die Ahnung der Zukunft ist erlebnissmässig eine Gegenwartsahnung. In der Gegenwart werden somit die Vergangenheit und die Zukunft als solche aufgehoben, im doppelten *Hegel'*-schen Sinne des Wortes).

Ähnlich wie die allmählich sich spezialisierenden Bestimmungen der Gesetzlichkeit (Verlauf, Zusammenhang, Abhängigkeit), gründen in der primären Ordnung der Psychizität auch die Wesensbestimmungen des *Systemgedankens,* der in der Transzendentalphilosophie als autonom hingestellt wird. Die Einheit des Systems und die Kontinuität der systembildenden Teile sind Ideen, deren Forderungen schon erfüllt sind in der primären Ordnung des Psychischen: Das sind die in jedem einzelnen Zeitmoment trotz aller Differenzierungen der Inhalte sich behauptende Einheit des inneren Erlebnisses und die durch alle differenzierte Zeitmomente hindurchgehende spezifische *Kontinuität* der psychischen Abläufe. Die beiden sind nicht nur Representanten der idealen Systemforderungen, sondern auch der einzige *Vor-wurf,* in dem sie unabhängig von der Materialität und der Mannigfaltigkeit der konkreten Erlebnisse, formal und zugleich als erlebte Ordnung einer unmittelbaren Gegebenheit verkörpert sind. Diese unmittelbare Gegebenheit ist das primär Psychische schlechthin — die Schicht der Psychizität.

In der Objektivierung durch die Ordnungen der Zeit

und auch des Raumes kommt man nur zu den Verlaufsgesetzen des Psychischen, d. h. zu den unter den unmittelbaren Gegebenheiten obwaltenden allgemeinen realen Zusammenhängen, welche selbst aber nicht unmittelbar gegeben sein können. Wenn a, b, c..., psychische Differenzierungen sind, so hat man im Verlaufsgesetz die Zusammenhänge zwischen *a* und *b*, *b* und *c* u. s. w. aufgestellt und unter sich verbunden. Man hat aber damit nicht das Wesen der psychischen Differenzierungen selbst und ihren unmittelbaren primären Zusammenhang aufgedekt, der ebenso ausserhalb der Kategorie der Zeitlichkeit liegt, wie ausserhalb der Einordnung in das räumliche Schema. Die Zeit ist nicht die Form des inneren Sinns als solchen, sondern die Form der Ordnung, in der dieser innere Sinn auf die Bestimmungsstücke der Objekte hinweist, m.a. Worten die Form der objektiven Verläufe. Die eigentlichen Bestimmungen des Psychischen sind aber keine Zeitschemata. Um diese kardinale Indifferenz der letzteren für die Psychizität anzuführen, sei nur hingewiesen auf die psychischen Einheiten, die durch eine Zeitkontinuität bestehen. (Zeitgestalten, Melodien). Sie sind aber einheitlich durch die Zugehörigkeit der Momente zu einer Form, deren Zeitspanne bloss eine objektive Bedingung für eine *bestimmte*, eben wahrnehmungsmässige Representation dieser Einheit ist. Dieselbe kann gedächtnismässig, in nuce, als eine Intention, als eine zeiltlich punktuelle Zusammenfassung dargestellt werden, so dass der eigentliche Sinn einer Melodie psychisch verwirklicht werden kann, ohne dass die Zeitspanne als solche eine conditio sine qua non ihrer Psychizität bildet.

Eine nähere Auswertung dieser Ausserzeitlichkeit des spezifisch Psychischen in allen ihren Formen, gehört als Einzelbestimmung in das Gebiet der Psychologie. In einer „Theorie der Organisationen des Psychischen" innerhalb der konkreten Frage nach der Gültigkeit des als universal hingestellten Assoziationsgesetzes habe ich versucht diese Ausgestaltungen vorzunehmen. An dieser

Stelle interessiert uns nur, dass dabei in einem prinzipiellen Plan dasselbe begründet wurde, was auch innerhalb des rein experimentellen Betriebes allmählich Gemeingut wird, nämlich dass die Assoziationsstrukturen eine äusserst schmale Zone der wirklichen Abläufe beherrschen. Dass die Assoziation die Grundform der psychischen Verknüpfungen bildet und der psychologische Systembegriff auf dem lockeren, zeitlich charakterisierten Zusammenhang auf Grund der Assoziation zurückgeht, wie die Transzendentalphilosophen annehmen, muss daher für eine vorpsychologische oder eine nichtpsychologische Konstruktion gelten. Vom Standpunkte des Psychischen wird die Systematisierung der betreffenden Erfahrung damit gar nicht getroffen.

Auch ein ausserhalb der Psychologie verfertigtes Bild ist es, wenn es in einem fort behauptet wird, dass der tatsächliche Erkennungsvorgang seiner Natur nach mit dem ganzen Komplex der volitiven und emotionalen Faktoren des psychischen Ablaufes derart verbunden, ist, dass es vom psychologischen Standpunkte aus nur angebracht ist, ihn bloss innerhalb der Beziehungen zu den Willens- und Gefühläusserungen zu betrachten. Wenn auch als das ideale letzte Objekt aller Psychologien die Totalität des Bewustsseins zu betrachten ist, so ist der Erkennungsvorgang innerhalb der Einheit des Bewustseins so ausgezeichnet, dass die Aufgabe der Psychologie des Denkens mit dem Hinweis auf die komplexe Verflechtung desselben weder charakterisiert noch erschöpft ist. Die Struktur der Denkakte wird bestimmt gerade durch ihre *Verschiedenheit* von anderen psychischen Äusserungen. Dass vom Denken überhaupt gesprochen werden kann — nicht nur in der Psychologie, sondern auch in der Transzendentalphilosophie — beruht auf realer Trennung der Funktionen kognitiver und nicht kognitiver Natur. Die Art und Wirksamkeit dieser Trennung festzustellen ist eine ebenso kardinale Aufgabe der Psychologie wie die Aufdeckung der Zusammenhänge unter einzelnen Funktionen. In den spezifischen Tren-

nungen und Strukturen innerhalb der Denkakte selbst liegt gerade der Typus einer Systemidee: Diese Idee in ihren kategorialen Bestimmungen ist nichts anderes als der statische Ausdruck für die Gesamtheit der Richtungen, welche innerhalb der Denkprozesse aufdeckbar sind.

Für die philosophische Methodik sind diese Einsichten in die Ergebnisse der modernen Psychologie bemerkenswert, schon aus dem Grunde, weil die Abgrenzung der transzendentalen von der psychologischen Methode öfters als es bloss ein Zufall sein könnte mit einer konsequenten Ingorierung der tatsächlichen psychologischen Erfahrungen geschieht. Um die Kluft zwischen den Systematisierungen in der Psyche und den ausserzeitlichen und prinzipiell eindeutigen logischen Ordnungen zu demonstrieren, genügt es daher nicht, auf die Unzulänglichkeit der psychologischen Bestimmungen in dieser Hinsicht hinzuweisen. Diese sind in Hinblick auf die logischen Charaktere, wie oben angedeutet, garnicht so unzulänglich wie es manchem passen könnte. Und daher kann man den Unterschied der zeitlosen logischen Geltung von der Zeitlosigkeit der Erlebnisstrukturen nur durch den Nachweis dartun, dass die Systematisierung im logischen Plane ihren eigentlichen Sinn nicht aus der Ordnung der Psychizität schöpft. Doch abgesehen von der prinzipiellen Problematik eines solchen Nachweises, welche Methode könnte ihm zu Grunde gelegt werden? Welche Methode könnte die transzendentale Selbständigkeit der logischen Form gegenüber immanenten Ordnungen der psychischen Erkenntnismaterie, wie sie in Akten des Erkennens gegeben sind, dartun? Doch nur eine Methode, die letzten Endes aud die *Vergegenwärtigung* beider kategorialen Reiche zurückgreift, um ihre *unmittelbare* Konfrontierung als ein Mittel des zur Evidenz Bringens vorzunehmen. Und diese Evidenz ist doch nichts anderes als die Bewusstheitsform der prinzipieel geklärten Akte, die in dieser Erkenntnisformation die letzte Verifikation

vorstellen. Mit andern Worten, die Methode der transzendentalen Sonderung, die Erkenntnis der Erkenntnischaraktere ist selbst nicht transzendental, nicht rein theoretisch. Der Systemwert der Frage: „Wie ist die Erkenntnis möglich", die transzendentale Einstellung, welche durch die Idee des autonomen Systems geschaffen wird, ist somit durch eine Einstellung unterbaut, die, wie ich oben zu zeigen versuchte, der Idee des Systems erst ihre Gestalt verleiht.

Eine der Transzendentalphilosophie geläufige Argumentationsform benutzend, könnte man zu dem Kern der obigen Deduktion folgendermassen vordringen. Spricht man davon, dass jede Bestimmung der Realität den Begriff derselben schon voraussetzt, so dass die logische Priorität der transzendentalen Einstellung zukomt, so kann man mit demselben Rechte behaupten, dass die Frage: „Wie ist die Erkenntnis möglich" den Begriff derselben in seinem vollen Gehalt schon voraussetzt. Die transzendentale Schicht der Erkenntnis setzt also voraus die *Erkenntnis und das Haben* des Erkenntnisbegriffs. Wie sollte aber dieses sich konstituieren? Auf dem theoretisch-kritischem Wege kann es nicht ergründet werden, denn die transzendentale Methode fängt ja gerade mit Totalität der Erkenntnisse als letzter Tatsache an, deren theoretischer Charakter selbst keinen Grund aufweisen kann. Aber gerade die theoretische Struktur der Erkenntnisordnung zwingt uns zu der „theoretischen" Fragestellung nach den Kriterien der transzendental-logischen Wahrheit. Es ist dabei sehr unbefriedigund und dieser Struktur unserer Erkenntnis, welche auf etwas hinausgeht, was selbst nicht wiederum Erkenntnis sein soll, widersprechend, wenn man die Wahrheit einer einzelnen Erkenntnis durch ihre Stellung in der Totalität des Systems verifiziert, diese Totalität aber überhaupt nur als blosse Forderung der Totalität, als Gesichtspunkt der Einheit, als blosse Systase kennt. Sogar falls die ganze Erkenntnis ihrem Wesen nach nichts anderes wäre, als eine formale Struktur,

deren Form durch sich selbst bestimmt sein müsste, wäre doch zu fragen, warum gerade in dieser und nicht in einer anderen ebenso formalen Struktur der Gesichtspunkt der Einheit als verwirklicht angenommen werden muss. M. a. Worten: Die Eindeutigkeit des Gehalts der theoretischen Einheit ist etwas, was über den theoretischen Charakter auf alle Fälle hinausgeht. In richtiger Auffassung dieses Wesens der Erkenntnis hat Fichte den Satz aufgestellt, dass das Kriterium aller theoretischen Wahrheit selbst nicht wiederum theoretisch ist, da das theoretische Erkenntnisvermögen sich selbst nicht kritisieren und bestätigen kann. Nur ging seine Reduktion der Erkenntnis auf praktische Vernunft, auf Pflicht nicht von dem Wesen der Erkenntnis, sondern von erkenntnisfremden Postulaten aus und bildete daher keine Grundlage für die eigentliche *Theorie* der Erkenntnis als solcher.

In einer einzigen Gegebenheitsschicht ist aber der theoretische Charakter der Erkenntnis und *zugleich* ein kardinales Hinausgehen über diesen theoretischen Charakter verwirklicht, sodass zugleich auch die Einheit der Immanenz und Transzendenz des Erkenntnis-Gegenstandes wirklich erfüllt wird. Diese Schicht ist die *Psychizität.* In ihr ist der Gesamtcharakter des Logischen und des Faktischen in einer primären Einheit — der Gegenheit — verbunden. Die Transzendenz ist im Gegenstandscharakter des Gegebenen, der Logismus in der unmittelbaren Ordnung des Erlebnisses verwirklicht [1]). In der Psychizität ist das absolut Logische — die Sinnsgebundenheit des Geordneten — mit dem absolut alogischen — der Faktizität des Gegenstandes — im Erlebnis so originär verbunden, dass beides in ihrem spezifischen Charakter gegenseitig getragen wird.

1) Soweit ist daher gegen die Lehre von dem inneren Sinn, dem die unmittelbare Gegebenheit der Realität zugeschrieben wird, nichts einzuwenden, wenn diese Realität nicht in universal-ontologischem Sinne verstanden wird, sondern als eine Bestimmung des Sinns, in welchem konkrete Forderungen für den Erkenntnisgegenstand überhaupt in ihrer absoluten Einheit demonstriert werden.

Darin ist wiederumein Typus der Realität-Struktur verkörpert. Dieselbe offenbart ihre logischen Bestimmungsstücke, wie sie durch die rein formalen Kriterien der Realität erschlossen werden, in einer einzigartigen Bedingtheit von den materiellen Teilen der Realitätsstruktur, die in den Wirkungszusammnenhängen fixiert sind. Und wiederum ist diese einzigartige, aber r e a l e Struktur der alogisch-logischen Einheit erkennbar in der schon anfangs hervorgehobenen Transzendierung des Erkenntnisgegenstandes aus dem ihn immanent enthaltenden Denkakt . Das Denken als Realität ist Erlebnischarakter und logisches Wesen zugleich. Dies, für Denken in besonderer Anwendung auf Realitäten geltendes, gilt auch für das Psychische überhaupt — für die Psychizität in dementsprechend allgemeinen Sinne des Wortes. Die Psychizität als I n b e g r i f f a l l e r E i n k e h r u n g e n z u d e n G e g e n b e n h e i t s f o r m e n d e s P s y c h i s c h e n ist Erlebnis und Gegenstand, Akt und Gegebenheit, Tat und Sache zugleich. In ihr ist der Typus T a t s a c h e in seiner originären Zusammensetzung primär representiert.

Die transzendentale Ordnung des Gegebenen überhaupt hat in der Psychizität, die zugleich ihre eigene Ordnung ist, ihren Prototyp, der (den Sinn des Begriffes Ordnung im Erlebnis erfüllend) somit die Begründung aller theoretischen Strukturen bedeutet. Der Durchgang durch die Psychizität ist somit die Methode aller transzendentalen Aufstellungen. Schon dem strikten Sinn des Wortes M e t h o d e nach, kann eine solche sich nur auf das sich entwickelnde Erkennen und nicht auf die Erkenntnis als einen a priori in sich bestehenden Tatbestand beruhen. Es gibt transzendentale Ordnung, aber keine transzendentale Methode der Erkenntnis. Der Begriff der Erkenntnis ist letzten Endes nicht nur darstellbar, sondern auch herstellbar aus den primären Bestimmungsstücken des Erkennens — aus der Psychizität. Und wenn man sogar die Erkenntnis als Grenzbegriff des Erkennens, als seine theoretische Regulation

hinstellen möchte, so ist der Begriff der Grenzbegrifflichkeit wiederum nur in der Psychizitätsschicht begründet, insofern in derselben das Hinausgehen, die Transzendenz überhaupt ihren Sinn bekomt.

Die primäre Einheit, in welcher die Charaktere der systematischen Statik der Erkenntnis und der lebendigen Dynamik des Erkennens in der Psychizität vereinigt sind, ermöglicht auch die psychologische Ordnung, (welche die Erlebnisse zu ihrer Objektivation bringt) ebenso aus der Psychizität entstanden zu begreifen. Jede psychologische Feststellung, die auf die Erscheinung der Erlebnisse sich bezieht, hat als Vorlage das primär Erlebte in seiner unanalytischen und areflexiven Echtheit. Alle Reflexion und Analyse vermag aber nur die tatsächliche, materielle Ausfüllung dieser originären Primitivität darzutun. Die psychische Realität, die als Endziel der psychologischen Forschung wir hinzustellen haben, ist durch diese materielle Genese aus der Psychizität gekennzeichnet. Durch diesen stofflichen Zusammenhang und die aus ihm folgenden Methoden der psychologischen Realisierung unterscheidet sich die psychologische Ordnung als solche von der logischen. Diese letzte geht auch auf die Psychizität zurück, aber nur in der Wesensstruktur, welche das *formale* Moment der Einheitserfassung representiert. Diese Begrenzung auf das Wesens-Moment der Psychizität ist der letzte Grund dessen, dass es sensu strictiori keine logischen Realitäten gibt. Auch die Unterscheidung der psychologischen Systematik von den Zusammenhängen der *Objekte* der äusseren Realität ist durch ihr Verhältnis zur Psychizität bestimmt, nämlich dadurch bedingt, dass die letzteren von der Psychizität in keiner, weder stofflichen noch formalen Beziehung abhängen.

So ist die primäre Grundschicht, in der das Erlebnis und die Erkenntnis zusammenfallen auch der Grund, auf dem die Durchkreuzungen und Abgrenzungen der Seinsarten erkenntnistheoretisch sichtbar werden.

Amsterdam, im Sommer 1915.

DE AANVANG ONZER KENNIS

DOOR

E. A. VON SCHMIT.

Een engelsch anthropoloog, Frazer, sprak als het beginsel zijner school uit: „In de evolutie der gedachte, evenals in die der stof, is het eenvoudige in tijd het eerste.” Als iets verkeerd is dan is het deze stelling — of men moet den chaos als het enkelvoudige beschouwen en de ontwikkeling van het individu als voorafgaande aan die der menigte.

Overal waar wij de ontwikkeling gadeslaan zien wij die echter uitgaan van het gecompliceerde, het zamengestelde, waaruit zich dan de enkele richtingen differentieeren. Wij zien dat op het gebied van de taal, wij zien dat op het gebied der godsdienstige voorstellingen. En het is natuurlijk, want er ligt een zekere onbeholpenheid in die eerste uitdrukkingen en voorstellingen, een zoeken naar duidelijkheid, die omslachtig is, een onderscheiden van gelijksoortige verschijnselen doordien het verschil eerder wordt opgemerkt dan de overeenkomst. Zoo zag de onontwikkelde mensch elken dag een nieuwe zon verrijzen en de gestalten der maan waren hem verschillende wezens [1]).

---

1) Ook de zon werd onderscheiden bij hare opkomst, bij hare middaghoogte en bij haren ondergang, terwijl ochtend- en avondrood vaak voor hetzelfde verschijnsel werden aangezien.

Het is eigenaardig dat de veelheid van uitdrukkingen en de veelheid van voorstellingen gelijken tred houden met de ontwikkeling der organismen, waarvan de deelen primitief op zich zelf werken, maar later in onderling verband zich tot een eenheid zamenvoegen.

Wat zou eenvoudiger zijn dan dat de talen begonnen met enkelvoudige benamingen voor hetgeen de menschelijke geest opmerkt, maar het onderlinge verband wordt niet terstond doorzien en voor elke wijziging verlangt men een afzonderlijke aanduiding, die aan het hoofdwoord gehecht dit nader omschrijft en het tot een bizondere uiting vervormt.

De rededeelen scheiden zich eerst later af, zooals WUNDT dat in zijn Völkerpsychologie (Bd. 1. Die Sprache) aantoont. Dit komt overeen met de zielsontwikkeling, die eerst alles als geheel beschouwt en eerst later dingen en toestanden van elkaar onderscheidt.

Op hetzelfde verschijnsel wijst LÉVY—BRUHL in zijn „Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures" (1910) en haalt daarbij het gezegde van AUG. COMTE aan : „Il ne faut pas définir l'humanité par l'homme, mais, au contraire, l'homme par l'humanité." De geschiedenis is dan ook het waarnemingsgebied voor de geestelijke wetenschappen.

LÉVY—BRUHL wijst er nu op dat bij de primitieve, d. i. onontwikkelde, volken alles met elkaar in verband staat, d. w. z. dat er invloeden zijn die alles beheerschen, zoodat een mensch voortdurend daaraan bloot staat en elke gebeurtenis hare oorzaak heeft in dat mysterieuse zamenstel van invloeden, dat heerschappij voert over leven en dood. Een voornaam ding hierbij is de overtuiging deel te hebben aan hetzelfde contact, waarvan het „totem" van den stam de verbindende schakel is. Dat totem kan zich in elk deel of onderdeel der vereeniging doen gelden. Op dat standpunt is de mensch nog geen individu.

Eerst heerscht dus het algemeene, later het bizondere. De mensch maakt deel uit van zijn stam niet alleen,

maar van de omgeving waarin de stam verkeert. Die omgeving heeft hare goede en hare kwade zijden en het verschil van richting, waaruit iets voortkomt, wordt nauwkeurig opgemerkt. Wat de taal betreft, die is ontstaan uit gebaren en draagt dus het plastische karakter daarvan, terwijl een enkel woord, evenals een enkel gebaar, een geheelen zin aanduidt. Daarbij zijn de hoedanigheden aan de voorwerpen ontleend : voor „hard" zegt men „als een steen", voor „hoog" : „lange beenen,' voor „rond" : „als een bal." Een eigenaardig gevolg van die plastische neiging is dat alle voorwerpen, die onmiddellijk met den mensch in aanraking komen — dus zijn huisraad, zijn wapens, zijn overige bezittingen — met een eigennaam worden aangeduid — oorsprong van de latere benamingen uit den riddertijd, als „Taillefer," enz. Ook heeft die benaming, eenmaal met het voorwerp onafscheidelijk verbonden, magische kracht. Door den naam te noemen wekt men het wezen op ; van daar het verbod om den naam der godheid en van dooden te noemen : uit vrees van ze tegen zich op te roepen. Zelfs op de jacht mocht men den naam van het achtervolgde wild niet noemen opdat het niet gewaarschuwd werd. Het geloof aan de magische kracht van het woord deed zich nog lang gevoelen.

Ook bij den godsdienst begint het met de verscheidenheid van voorstelling [1]): de natuurverschijnselen doen zich in verschillenden vorm voor en voor elken vorm wordt een afzonderlijke benaming gebruikt. Eerst later worden de verschillende werkingen tot éene oorzaak teruggebracht en als godheid vereerd, terwijl de vroegere mythen tot heldensagen afdalen en den grondslag der geschiedenis van den stam gaan uitmaken. De aanvang der godsvereering is te zoeken in de locale godheden, die ieder voor zich hun gebied hadden, maar later door vergelijking zamensmolten ; dezelfde macht werd overal

1) Zie Dr. Ignaz Goldziher, Der Mythos bei den Hebräern, 1876, vooral hoofdst. 8.

gevonden en dat bracht de voorstelling der godheid meer tot eenheid.

Er zijn twee beelden, die een verschillenden loop van ontwikkeling aangeven: het beeld der vertakkingen, die van een stam, dus van een eenheid uitgaan, en het beeld van den stroom, die door verschillende andere stroomen wordt gevoed. Het eerste beeld is van toepassing op de talen, daar die van 's menschen innerlijk uitgaan en dus een gemeenschappelijken oorsprong moeten hebben; het tweede beeld geeft meer aan hoe de mythologische voorstellingen zich langzamerhand verbonden hebben, daar de indrukken van buiten kwamen en dus een groote verscheidenheid opleverden. Ook de volken zijn ten hoogste verschillend en menigvuldig in hun ontstaan: eerst door zamensmelting hebben grootere vereenigingen zich gevormd.

Daarentegen kan men van een eenheid spreken, waaruit alles ontstaan is, wanneer men den chaos als een eenheid beschouwt. Hij is echter een mengelmoes, waarvan het karakter is gebrek aan onderscheiding — alles dooreen, geen tegenstelling, de absurdste dingen in verband met elkaar gedacht, geen begrip van oorzaak en gevolg, maar geloof aan invloeden van de uiteenloopendste dingen. Dat is de gemoedsgesteldheid van den primitieven mensch en daaruit moet door ondervinding zijn onderscheidingsvermogen ontstaan. Begint hij daar echter mede, dan onderscheidt hij alles en verliest de gelijkheid uit het oog: het bizondere trekt zijn aandacht.

Dan is de mensch gekomen op het standpunt van het vele, het onderscheidene — er is geen eenheid in zijn gedachten, maar hij wordt door alles getroffen omdat zijn opmerkingsgave verscherpt is. Hetzelfde voorwerp wordt verschillend benoemd naarmate het een verschillenden indruk teweegbrengt (uit een verschillend oogpunt wordt beschouwd), van daar dat er zooveel synoniemen zijn, die vroeger een afzonderlijke beteekenis hadden.

Zoo ook schreef de primitieve mensch aan dezelfde godheid een verschillende werking toe, naarmate de omstandigheden anders waren geweest, waaronder zich die godheid had doen kennen. Het kwam op het plaatselijke aan, evenals later de Roomsche kerk de Heilige Maagd op verschillende plaatsen in andere qualiteit vereerde.

Het plaatselijke of toevallige had in den beginne den boventoon : was iemand ergens een ongeluk overkomen, dan was het de schuld van den boozen geest, die daar huisde — was iemand ergens gered, dan was een goede geest in het spel geweest. Zoo krioelde het, om zoo te zeggen, van geesten en menig fetischdienaar verwisselde zijn fetisch voor een ander waarin hij meer vertrouwen meende te kunnen stellen. Het toevallige was een ruim veld, waarvan ieder zich een gedeelte als opzettelijk kon toeeigenen.

Zoo ontstond het geloof aan die hoogere machten, die het leven van den mensch behoeden of bemoeielijken. Zij werkten allen in beperkten kring, zooals de kring van den mensch toen beperkt was — maar allengs breidde zich de invloedsfeer uit en kwamen verschillende werkingen onder één ressort, zooals verschillende stammen zich ook onder één gezag voegden. De godheid groeide met het gebied harer vereering — bizondere namen vervielen en een algemeene benaming trad in de plaats.

Zoo ook ging het met de stoffelijke voorwerpen : men begon oog te krijgen voor overeenkomst, gelijkheid van werking, en deelde de voorwerpen in in rubrieken, die naar hare eigenaardigheden een naam verkregen. Toen had ook wel plaats dat een zelfde naam verschillende voorwerpen aanduidde — het eigenaardige viel weg, de hoofdeigenschap oefende invloed.

Men ziet dat bij het algemeene het bizondere wordt verwaarloosd en zoo kon later een albestierend God zoowel het booze als het goede onder zijn heerschappij brengen, terwijl daarvoor vroeger verschillende machten noodig waren. Dat het tegenstrijdige werd gevoeld

ziet men uit de figuur van den Duivel, die nog lang in de Christenheid naast den Almachtigen een rol heeft gespeeld en nog speelt.

Het streven naar eenheid beheerscht de geheele menschelijke kennis, maar zij ontstaat uit verscheidenheid: het onderscheiden is haar eerste werk. Het grondvlak onzer kennis strekt zich zoover uit als het gebied der verschijnselen reikt, maar de conclusies die wij trekken doen de gezichtspunten elkander hoe langer hoe meer naderen, totdat wij alles uit één oogpunt zullen kunnen beschouwen en het toppunt der pyramide zullen hebben bereikt. Eer dat mogelijk is zullen wij het spiegelbeeld der pyramide als oorsprongsbeeld hebben op te vatten en alles uit één oorsprong hebben af te leiden, waarheen dan alle lijnen van ontwikkeling terugkeeren, zoodat oorsprong en doel elkander dekken, met dien verstande dat het doel ons voor oogen ligt en de oorsprong slechts door reflexie ons wordt voorgespiegeld.

Zoowel vooruit als achteruit eindigt alles in de eenheid, maar de eenheid in het verleden is potentieel, in de toekomst essentieel; maar het grondvlak waarop beide pyramiden rusten is de wereld der verschijnselen, die in verscheidenheid toeneemt waar de menschelijke ervaring de eenige maatstaf is van beoordeeling, maar die tot eenheid gereduceerd wordt zoodra de menschelijke geest het verband aller dingen gaat opsporen en als zelfbewust optreedt met het postulaat van eenheid, dat hij voor zich zelven ook handhaaft. Maar vóór dien tijd was er een onbestemd zoeken, een heen en weer geslingerd worden door de objecten rondom hem heen — hij moest ze eerst leeren kennen om ze te sorteeren en te ordenen, en op dat chaotische van onze oorspronkelijke kennis heb ik in dit opstel willen wijzen.

DE LOGICA VAN HEGEL EN ZIJN BEWIJS VAN DE VALWET DER LICHAMEN

DOOR

Dr. J. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA-ELIAS.

Bijdrage van J. D'AULNIS DE BOUROUILL.
Versl. en Meded. der Kon. Ak. v. Wetensch.
Afd. Letterk. 5e Reeks, Deel I.

Het is inderdaad een heugelijk feit, dat de logica van HEGEL in ons hoogste wetenschappelijk college ter sprake is gebracht: nu de wijsgeerige studiën hier te lande zich reeds jaren lang in hernieuwde belangstelling mogen verheugen, dank zij het optreden van Prof. BOLLAND in de eerste plaats, en vooral de studie van HEGEL op den voorgrond is gesteld, — nu het meer en meer blijkt, dat wetenschappelijke ernst aan deze wijsgeerige belangstelling ten grondslag ligt, is de wijsbegeerte van HEGEL een onderwerp gebleken, de belangstelling der Akademie van Wetenschappen alleszins waardig. Hoezeer het *onderwerp* van de hoogste beteekenis is, de wijze, waarop het is ingeleid, is beneden alle kritiek. In de Koninklijke Akademie van Wetenschappen komen wijsgeerige onderwerpen zelden ter sprake, des te meer te betreuren is het, dat waar dit een enkel maal geschiedt, de Akademie door eenen onbevoegde wordt voorgelicht. Niet het geschriftje *zelf*, maar de *plaats*, waar het is voorgedragen,

wettigen in ons tijdschrift eene uitvoerige bespreking en toetsing er van.

Uit eene nauwkeurige ontleding en contrôle der HEGEL-citaten is ons gebleken dat Z. H. G. zich bij het citeeren en interpreteeren telkens ongeoorloofde vrijheden heeft gepermitteerd. Dat Prof. D'AULNIS de werken van HEGEL duister en moeilijk verstaanbaar vindt, — dat zal geen der zake kundige hem, die via PROUDHON zonder deskundige voorlichting de *Logica* en de *Encyclopaedie* ging lezen, kwalijk nemen. Toen vond Z. H. G. HEGEL's vergelijking zijner speculatieve wijsbegeerte met de mystiek, en zonder verder te overwegen, dat vergelijken geen gelijkstellen is — HEGEL geeft juist zéér nadrukkelijk aan, waarin zijn philosophie *verschilt* van het mysticisme — is Z. H. G. klaar met een etiquet: HEGEL's logica is mystisch, alzoo vanzelf onbegrijpelijk en duister voor een wetenschappelijk en verstandig mensch.

Vervolgens meent Prof. D'A. uit HEGEL's geschriften te moeten opmaken, dat deze bij de ontwikkeling der begripsleer buiten alle ervaring om te werk wil gaan, zoodat hij HEGEL op eene inconsequentie meent te betrappen, telkens als hij bij HEGEL een te hulp roepen der ervaring kan vaststellen. Slordig lezen, verkeerd interpreteeren ligt aan deze blunders ten grondslag.

Eerst wijdt Prof. D'A. eenige bladzijden aan het verschil tusschen *Vernunft* en *Verstand* en aan het vrije denken, vervolgens karakteriseert hij de dialectische methode, om daarna deze methode in hare eerste toepassing in de logica, zijn — niet zijn — worden, te kritiseeren. Daarop volgt eene uitvoerige analyse van de wijsgeerige beschouwingen over de valwet, waarbij terloops tal van z.g. malligheden uit de natuurphilosofie worden te berde gebracht. Tot slot eene peroratie over de vraag: vanwaar de populariteit van zóó'n philosofie?

Het stuk is ontegenzeggelijk handig in elkaar gezet, de noten geven tal van plaatsen uit HEGEL's werken aan, die het beweerde moeten staven, maar nader bezien

valt het wetenschappelijk gehalte van het betoog niet mee. Het is noodzakelijk, wil men de beweringen van Prof. d'A. op hare waarde leeren schatten, zijne bewijsvoering op den voet te volgen.

Prof. d'A. komt tot de slotsom, dat Hegel met zijne tegenstelling tusschen *Verstand* en *Vernunft* enkel bedoelt de tegenstelling tusschen ervaringskennis en bespiegeling : en wel in dien zin, dat de bespiegeling bedoelt buiten de ervaring om te gaan, dat het vrije denken zich aan de ervaringskennis niet gebonden acht. In hoeverre Hegel werkelijk deze opvattingen heeft gehuldigd moge uit het volgende blijken.

In de Encyclopaedie der wijsgeerige wetenschappen geeft Hegel eene stelselmatige ontwikkeling van de begrippen, waarvan het denken zich bedient. Zoowel van de begrippen, die aan de voorstellingswereld van het zinnelijke bewustzijn ten grondslag liggen, als van die, waarmede het verstandelijk bewustzijn zijne ervaringen bewerkt, als van de grondbegrippen der verschillende wetenschappen zelve. Het denken in zijn ruimsten omvang wordt dus stelselmatig door het denken zelf nagegaan. Het zuivere denken abstraheert dus van zinnelijk voorstellen en gevoel, om het denken zelf, denkend na te gaan : dit is zijne vrijheid. Vrijheid beteekent bij Hegel *door zichzelf bepaald zijn* in tegenstelling met *door iets anders bepaald zijn.* Dit noemt Hegel ook wel : het zuivere denken (das reine Denken), (Enc. § 24 zusatz 2). Dit wil allerminst zeggen, dat het denken hier buiten de ervaring omgaat, deze zou minachten en de waarheid buiten de ervaring der werkelijkheid om als uitkomst van vrije denkoperaties zou willen bemachtigen. Dàt zou in Hegel's wijsgeerige taal heeten : *willekeurig* denken : de vrijheid van het denken is bij hem de *zelfbepaling*, die allerminst buiten de ervaring omgaat, integendeel deze doorloopend vooronderstelt. Tegenover de willekeur van de „meening" en het „voor waar houden" stelt hij den eisch bij het ontwikkelen der begripsleer „die *Sache* walten (zu) lassen".

(Enc. § 23). Het wijsgeerig denken toetst, ordent eigen inhoud maar stelt niets nieuws op ; het is de onmisbare aanvulling van de empirische wetenschappen, die het waargenomene *denkend* verwerken, maar dat denken zelf bij het formuleeren van wetten, het opstellen van hypothesen enz. vrij willekeurig, d. w. z. wetenschappelijk niet gecontroleerd zijn gang laat gaan. Dit zal nader blijken bij de behandeling van de natuurphilosofie.

De encyclopaedische begripsleer van HEGEL bedoelt niet tot het begrip der waarheid te voeren buiten de ervaring om, maar juist gegrond *op* die ervaring. We wijzen in dit verband op de inleiding van de Encyclopaedie, waar HEGEL uitdrukkelijk beweert, dat de inhoud der philosophie geen andere is, „als der im Gebiete des lebendigen Geistes ursprünglich hervorgebrachte und sich hervorbringende — dass ihr Inhalt die Wirklichkeit ist. Das nächste Bewusstsein dieses Inhalts nennen wir Erfahrung", en iets verder : „Indem die Philosophie von anderem Bewusstwerden dieses einen und desselben Gehalts nur nach der Form unterschieden ist, so ist ihre Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit und Erfahrung notwendig" (Vgl. Ww. III 46—47). „So erhält das Logische erst dadurch die Schätzung seines Werths, wenn es zum Resultate der Erfahrung der Wissenschaften geworden ist".

Echt verstandelijk ziet Prof. D'A. alleen de strenge scheiding tusschen ervaringskennis eenerzijds en speculatief denken anderzijds : het verband, dat HEGEL tusschen beiden legt, negeert hij ten eenenmale. Volgens hem moet het speculatieve denken de begrippen ontwikkelen heelemaal buiten alle ervaring om, doet het dit niet, dan pleegt het bedrog ! Hoe dwaas dit verwijt is, en hoe willekeurig, blijkt zonneklaar uit de uiteenzettingen van HEGEL zelf over dit punt, waaraan hij in zijne Encyclopaedie steeds getrouw blijft.

Het zuivere, vrije denken nu, dat aan Prof. D'AULNIS zoo duister en inconsequent en willekeurig toeschijnt, is hem na eenige oefening gebleken minder moeilijk te

zijn, dan hij gedacht had, al moet Z. H. G. enkele malen erkennen, dat een betoog van Hegel gedeeltelijk „orakeltaal" voor hem is gebleven.

„Aanvankelijk moge dit *vrije* denken eenige moeite kosten aan den geest, maar na eenige oefening voelt men er zich in te huis, en gaat het o, zoo gemakkelijk". En in een noot wordt verwezen naar Werke VI § 19, waar Hegel betoogt, dat de logica als wetenschap van het abstracte (tegenover het zinnelijke voorstellen der geometrie) wel de moeilijkste wetenschap genoemd kan worden, maar daar ze zich bezighoudt met het algemeen bekende n.l. het eigen denken, tevens de gemakkelijkste. „*Maar deze bekendheid verzwaart echter eerder de studie der logica*; eensdeels wordt het licht niet de moeite waard gerekend, zich met zoo iets bekends nog op te houden; anderdeels is het daarom te doen, op heel andere, ja tegengestelde wijze er mee bekend te raken dan men reeds is." Er blijft dus van die z.g. gemakkelijkheid, altijd volgens Hegel, niet veel over: alleen valt niet te ontkennen dat Prof. d'A. zich de logica-studie inderdaad zéér gemakkelijk heeft gemaakt.

Door de onjuiste en willekeurige beteekenis aan de term het *vrije* of *zuivere* denken ondergeschoven, en het star gescheiden willen houden van ervaring en bespiegeling heeft Prof. d.A. zich het verstaan van Hegel onmogelijk gemaakt. Wel heeft hij opgemerkt, dat het spraakgebruik van wijsgeeren in het algemeen en dat van Hegel in het bizonder afwijkt van het gewone spraakgebruik niet alleen, maar dat ook bij de wijsgeeren onderling de beteekenis der philosofische termen niet steeds dezelfde is. Dit had eene vingerwijzing moeten zijn om nauwlettend na te gaan, wat Hegel onder de praegnante begrippen, waarmee hij zijne methode beschrijft, verstaat: woorden als *concret, abstract, Vorstellung, reine Gedanke, das freie Denken,* gebruikt Prof. d'A. echter hoogst willekeurig en schuift ze eene beteekenis onder, die ze in Hegels werken allerminst hebben. Dit nu is niet alleen een onwijsgeerig maar ook een onwetenschappelijk bedrijf.

Dit blijkt treffend uit de bewering van Prof. D'A. over 't mystiek karakter van HEGELS logica. Hiermede zou dan tevens het duistere zijner logica verklaard zijn! En Prof. D'A. meent dat HEGEL dit zelf erkent in deze woorden: „Alles Vernünftige ist als mystisch zu bezeichnen"; en zijne conclusie is klaar: „HEGEL vaart met volle zeilen de wateren der mystiek op" (blz. 6). Het ontoereikende der Vernunft is bewezen met eene verwijzing naar het *αὐτὸς ἔφα*. We hebben hier echter een treffend staaltje van de ondeskundige, slordige wijze, waarop Z. H. G. leest en citeert.

De Hoogleeraar geeft hier n.l. een *onvolledig* citaat: we lezen in § 82: „Alles Vernünftige ist somit zugleich als mystisch zu bezeichnen, womit jedoch nur soviel gesagt ist, dass dasselbe über den Verstand hinausgeht, und keineswegs, dass dasselbe überhaupt als dem Denken unzugänglich und unbegreiflich zu betrachten sei". Wat HEGEL trouwens onder mystiek verstaat leert ons een HEGELWOORD door ROSENCRANZ medegedeeld: „Es giebt zwar ein trübes Mittelding zwischen dem Gefühl und der Wissenschaft, ein speculatives Gefühl oder die Idee, welche sich nicht aus der Phantasie und dem Gefühl befreien kann, und doch auch nicht mehr bloss Phantasie oder Gefühl ist; ich meine den Mysticismus" (geciteerd: BOLLAND's uitgave der Phänomelogie: bl. XXIII). Nader wordt dit „mysticisme" van de logica toegelicht met enkele uitdrukkingen van HEGEL, die op willekeurige wijze verknoeid zijn met een toevoegsel van eigen vinding.

Men oordeele: „„Die Wissenschaft ist die Wissenschaft der reinen Idee". Men beweegt zich in het rijk der schimmen [7]) ver van alle concrete voorstellingen, te midden van inhoudslooze (vgl. Enc. § 82: zie hierboven) abstractiën". Bij [7]) wordt vermeld: Werke III, bl. 44, waar we lezen (uitgave v. 1833, bl. 47): „Das System der Logik ist das Reich der Schatten, die Welt der einfachen Wesenheiten, von aller sinnlichen Konkretion befreit". In dit verband is de uitdrukking „concrete

voorstellingen" misleidend voor HEGEL's bedoeling met „von aller sinnlichen Konkretion befreit" : het *zinnelijk* concrete weert hij af, ter wille van het zuiver *concrete* denken, dat juist zuiver concreet is, doordat het van het *zinnelijke abstraheert.* De *inhoudslooze abstractiën* zijn een verzinsel van Prof. D'AULNIS, waaruit zijn ondeskundigheid inzake HEGEL's logica treffend uitkomt : deze toch *begint* met inhoudslooze abstracties, die zich in den loop der ontwikkeling tot immer concreter inhoud voort bepalen.

Prof. D'A. stelt zich de zaak aldus voor : „Men zou volgens HEGEL een lange reeks begrippen erlangen, alles echter ideeën, van bepaalde voorstellingen ontbloot, inhoudsloos, — „die Logik hat mit reinen Abstractionen zu thun" (Ww. VI. § 19). Ook hier worden ten onrechte gelijkgesteld *bepaalde* (moet zijn : *zinnelijke*) *voorstellingen* en *inhoud.*

„Dat stelsel van begrippen — zoo lezen we verder — voltooit zich in geleidelijken gang zonder van buiten iets tot zich te nemen" [4]). Noot [4]) verwijst dan naar Ww. III : 39 (uitg. :1833, III : 41) ; uit deze bladzijde blijkt echter dat HEGEL hier in zijne inleiding opponeert tegen het opnemen van *psychologische stof* (vgl. III : 39, uitg. 1833) in de logica : heel iets anders dus, dan Prof. D'A. er in meent te lezen !

HEGEL ontkent juist ten sterkste, dat zijne logica louter abstracties zonder inhoud geeft : in § 82 sub 2 zegt hij uitdrukkelijk : „Mit blossen Abstractionen oder formellen Gedanken hat es darum überhaupt die Philosophie ganz und gar nicht zu thun, sondern allein mit konkreten Gedanken".

Bovendien leert eene vergelijking van het derde gedeelte van HEGEL's logica met de oude logica, dat HEGEL's leer van het oordeel en de sluitrede veel meer recht laat wedervaren aan den *inhoud* dier denkvormen dan in de formeele, oude logica placht te geschieden.

Na aldus HEGEL's logica gekenschetst te hebben, met diens eigen uitspraken — wat na een kritische

beschouwing van de wijze, waarop die uitspraken zijn gebruikt, blijkt neer te komen, op het geven van een karikatuur met verknoeide citaten, gaat Z. H. G. over tot beschouwing van het bedrijf dier zuivere rede: het procédé der dialektiek.

Prof. d'A. heeft twee fouten opgemerkt: 1° „de dialektische methode blijkt te wemelen van duisterheden en inconsequenties". 2° zij blijkt aan het denkvermogen eischen te stellen, aan welke dit, krachtens zijn natuur, niet kan voldoen, met het gevolg, dat Hegel, bij elke schrede naar een nieuw begrip, ontrouw moest worden aan de methode en zichzelf moest bedriegen door stilzwijgend de ervaring te raadplegen (bl. 8—9).

Wat die duisterheden betreft: dat is eene subjectieve appreciatie en op „inconsequenties" meent het reflecteerend verstand het wijsgeerig denken nu eenmaal steeds te kunnen betrappen: dit verschijnsel heeft Hegel herhaaldelijk beschreven èn in de inleiding der logica èn in die der Phaenomenologie.

Tegenover Prof. d.A.'s beweringen stellen we Hegel's woorden over zijne methode.

De ontwikkeling der denkvormen en hun inhoud — m. a. w. de ontwikkeling der kategorieën — mag niet geschieden volgens een van buiten af aangebracht schema, maar wordt aangewezen door den aard van de begrippen zelve. Deze noemt Hegel dialectisch en uitvoerig heeft hij aangetoond, dat de dialectische methode uit het wezen van het denken zelve voortvloeit: „Diese geistige Bewegung......, die somit die immanente Entwicklung des Begriffes ist, ist die absolute Methode des Erkennens, und zugleich die immanente Seele des Inhalts (Hegel Ww. III: 7).

De dialectische methode, door Hegel doorloopend gevolgd, is hem als het ware opgedrongen door den aard van het denken zelf, door de ervaring van het denken. Bij kritische beschouwing van de afgetrokken verstandsbegrippen bleken deze onhoudbaar, d. w. z. van slechts beperkte geldigheid. Het heele samenstel

van begrippen, waarin onze ervaring van natuur en geest is vervat, ontvouwde hij in hun betrekkelijke geldigheid en betrekkelijke onhoudbaarheid. Hij liet het positieve zoowel als het negatieve tot hun recht komen, hij deed het dialectisch karakter van onze begrippen duidelijk kennen. Het abstracte verstand dat in de geldigheid en vastheid zijner kategorieën vast gelooft, leert hij in zijne eenzijdige bekrompenheid doorzien, en het denken, dat zoowel de betrekkelijke geldigheid van de verstandskategorieën als haar eenzijdigheid heeft leeren beseffen, om de onmisbare betrekkelijkheden in onderling verband tot haar recht te doen komen, noemde hij *redelijk*, ook wel speculatief denken. Bij deze laatste term denke men niet aan *speculeeren*, als zoude het een denkoperatie met schijngrootheden zijn, maar aan den oorspronkelijken zin van specula = uitkijktoren. Speculatief denken, redelijk denken is het werk van den wijsgeer, die de begrippenwereld in zijn geheel overziet, ordent en leert begrijpen.

Bij het overzicht van deze begrippenreeks is HEGEL begonnen bij het meest abstracte begrip, d. i. het begrip met den armsten, leegsten inhoud; door de innerlijke tegenstrijdigheid, de onhoudbaarheid hiervan en vervolgens den overgang tot een ànder begrip te ontwikkelen, schreed hij voorwaarts, tot steeds concreter, d. i. inhoudsrijker begrippen. Dat hierbij de *ervaring* voorondersteld bleef spreekt vanzelf: gelijk de bioloog bij zijne proeven allerlei factoren uitschakelt, om éene functie te onderzoeken, zoo put hij bij het doen zijner proeven, herhaaldelijk uit zijne ervaring ook van die levensverschijnselen, die van zijn proef zijn buitengesloten. Zoo ook de logicus: de ervaringswereld van zijn bewustzijn levert hem de kategorieën, die hij bij zijn voortgaande zuivere ontwikkeling der begrippen noodig heeft. Zoo is zijn denken veel minder „speculatief" (in verkeerden zin), veel minder abstract, dan zijne bestrijders doorgaans meenen.

Evenals de ervaring in het ontwikkelen der begripsleer blijvend verondersteld is, ja onmisbaar is; evenzoo zijn de gegevens der natuurwetenschap de grond, waarop de natuurphilosofie bouwt. HEGEL wil met zijn dialectisch ontwikkelen der natuurbegrippen niet de *ervaring* der natuurgeleerden corrigeeren, ook niet de door ervaring verkregen uitkomsten nu buiten de ervaring om door redeneeren afleiden, maar wel bedoelt hij de *verklaringen*, de bewijzen dezer geleerden te toetsen [1]; en menigmaal wijst hij er op, dat het onkritisch, onbewust interpreteeren der ervaring schade doet aan het wetenschappelijk gehalte [2].

„Zijn dialektiek geeft in zijn oog de eenige ware oplossing van de raadselen der natuur; wat de natuuronderzoekers op die raadselen antwoorden heet fout." En als bewijs hiervan haalt Prof. D.A. eenige beruchte beschouwingen van HEGEL aan: n.l. „dat, indien de door den mensch bedachte soortverdeeling der dieren bij nader onderzoek blijkt niet met de natuur overeen te komen zulks te wijten is aan de onmacht der natuur, het begrip in zijne toepassing vast te houden, en de veroordeeling uit naam van het begrip van de voorstelling, dat meer ontwikkelde dierlijke organismen ontstaan uit lagere".

Beide voorbeelden zijn toonbeelden van slordig lezen en bijgevolg verkeerd verstaan: HEGEL doet juist het omgekeerde van hetgeen zijn bestrijder hem verwijt: hij polemiseert n.l. tegen willekeurige verklaringen van natuurverschijnselen, die geen grond vinden in de ervaring. We mogen niet uit het oog verliezen, dat DARWIN toen nog niet door de ervaring op de gedachte van een overgang der soorten in de natuur gekomen was, maar dat het toen nog eene in de lucht hangende hypothese gold [3]. HEGEL verklaart zoo'n overgang uit

1) Zie VII: 6, 11, 18.

2) O. a. VII: 171.

3) De vraag of inderdaad het Darwinisme voldoende door de ervaring is gerechtvaardigd laten wij terzijde, in dezen tot oordeelen onbevoegd. We wijzen alleen op het eigenaardige feit, dat VON

naam van het begrip niet voor onmogelijk, maar hij polemiseert tegen eene onkritische natuurverklaring zijner dagen. „Es ist eine ungeschickte Vorstellung älterer und neuerer Naturphilosophie gewesen, die Fortbildung und den Uebergang einer Naturform und Sphäre in eine höhere für eine äusserlich-wirkliche Production anzusehen, die man jedoch um sie *deutlicher* zu machen, in das *Dunkel* der Vergangenheid zurückgelegt hat." (VII : 33).

„Solcher nebuloser im Grunde sinnlicher Vorstellungen, wie insbesondere das *Hervorgehen* z. B. der Pflanzen und Thiere aus dem Wasser und dann das *Hervorgehen* der entwickelteren Thierorganisationen aus den niedrigern u. s. w. ist, musz sich die denkende Betrachtung entschlagen." (VII : 33).

De evolutie van dier uit plant en van mensch uit dier, deze geleidelijke verandering werd door natuurkundigen beschouwd als verklaren en begrijpen. Hegel daarentegen noemt dit een quantitatief onderscheiden, dat gemakkelijk verstaan kan worden, doch niets verklaart (VII : 34). En als men § 250 *in zijn geheel* leest, blijkt het dat de sneer over de soortverdeeling der dieren niet Hegel kan treffen : immers Hegel heeft het hier over de tegenstrijdigheid tusschen de „durch den Begriff gezeugten *Nothwendigkeit* ihrer Gebilde und deren vernünftigen Bestimmung in der organischen Totalität" en de toevalligheid en onbepaalbare regelloosheid der natuur. Deze dubbele ervaring, van wetmatigheid eenerzijds en toevalligheid door bepaalbaarheid van buitenaf anderzijds, noemt Hegel de onmacht der natuur.

Prof. d'A. valt over de uitdrukking : „(die) Ohnmacht

Hartmann, dien Prof. d'A. als Hegelbestrijder zoo hoog stelt, zeer sceptisch staat tegenover de afstammingsleer in verband met de mechanische wereldbeschouwing, ja zelfs verwant is met Hegel's verzet tegen allerlei onwijsgeerige hypothesen, die door de ervaring onvoldoende gesteund worden. (Zie Von Hartmann : *Wahrheit und Irrthum im Darwinismus* 1875 en Gesammelte Studien u. Aufsätze C. 3.)

der Natur, den Begriff in seiner Ausführung festzuhalten", (VII :.38), en iets anders uitgedrukt op blz. 613 : „(die) Ohnmacht der Natur, dem Begriff nicht treu bleiben und die Gedanken, bestimmungen nicht rein festhalten zu können". Het bestrijden dezer uitdrukkingen is weer een voorbeeld van de grenzenlooze oppervlakkigheid, waarmede deze hoogleeraar te werk gaat. Z. H. G. meent HEGEL hier te betrappen op willekeurige natuurinterpretatie, op de pretensie, dat de natuur *het begrip* moet openbaren op straffe van minderwaardig te worden verklaard. Het tegendeel is het geval ; zooals ons reeds gebleken is uit § 250. Beide door Prof. D'A. aangeduide zinsneden zijn de verkorte samenvatting van de gedachte, die op blz. 37 uitvoerig is behandeld en daar in hare op ervaring berustende tweeledigheid is uitgesproken : „Es ist die Ohnmacht der Natur, die Begriffsbestimmungen nur abstract zu erhalten, und die Ausführung des besonderen äusserer Bestimmbarkeit auszusetzen." Hierbij verwijst HEGEL dan naar misgeboorten, bastaarden e. d. : de natuur zelf doet aan de hand het zuivere begrip der soort, dit geldt in de natuur, het blijft de norm, maar door uiterlijke omstandigheden bepaald en gedwongen kan de natuur eigen begrip niet steeds doorzetten, en verwerkelijken. Deze gedachte is heel wat ruimer en wijsgeeriger dan de malligheid, die Prof. D'A. hem laat zeggen over „de door den mensch bedachte soortverdeeling der dieren", die niet met de natuur zou blijken overeen te komen.

Alle door Prof. D'A. gewraakte beschouwingen van HEGEL hier uitvoerig na te gaan zou ons te ver voeren. Uitdrukkelijk zij hier geconstateerd, dat HEGEL niet verder was in kennis dan het natuuronderzoek zijner dagen : dat er daarom wel fouten in zijne natuurphilosofie zijn aan te wijzen, maar hiertegenover staat ook, dat HEGEL's weerleggingen van heel wat ondoordachte hypothesen en verklaringen nog heden ten dage hare actualiteit niet hebben verloren.

Op hetzelfde misverstand van de zijde van Prof.

D'A. berust diens bestrijding van HEGEL's wijsgeerige behandeling van de valwet. Ook hier weer het verwijt, dat HEGEL, terwijl hij het bewijs der valwet „uit het begrip der zaak", wilde geven „zich in stilte de ervaringskennis zijner vijanden ten nutte maakte". Kostelijk is de voorstelling, alsof de denker de *vijand* zou zijn der natuuronderzoekers !

Prof. D'A. „staat waarlijk verlegen" met HEGEL's eisch van een hooger bewijs ! En na een lang citaat van HEGEL's bewijs uit het begrip der zaak betuigt Z. H. G. dat die woorden „gedeeltelijk voor (hem) orakeltaal zijn", wat hem niet weerhoudt te vragen : „Is dat niet volmaakt willekeurig ?"

Nu heeft HEGEL nooit het wijsgeerig bewijs in de plaats willen stellen van het op ervaring gegronde natuuronderzoek. Ook niet bij de valwet. Waar de natuurkundige zijn materiaal echter gaat formuleeren, en de verschijnselen tracht te verklaren, daar acht HEGEL zich geroepen dezen *denkarbeid* te kritiseeren. En dan komt hij tot het resultaat, dat de verklaring uit z.g. krachten of vermogens, niets verklaart en nog minder bewijst : de versnellende kracht en de kracht der traagheid zijn volgens HEGEL „Bestimmungen, die durchaus ohne empirische Beglaubigung sind, so wie der Begriff nichts mit Ihnen zu thun hat" (VII : 86). Met zijn *bewijs uit het begrip der zaak* bedoelt HEGEL allerminst het empirisch onderzoek op zij te schuiven, maar : „den weg aan te geven, hoe de wet van Galileï, met de bepaaldheden van het begrip samenhangt" (VII : 88). Dat zoo'n natuurphilosofische uiteenzetting van de valwet alleen begrepen en beoordeeld kan worden, door wie de logica van HEGEL *verstaat* spreekt van zelf. Dat enkele bladzijden, uit hun verband gerukt, geïnterpreteerd door iemand, die zich niet de moeite getroost heeft, HEGEL stelselmatig en wetenschappelijk te bestudeeren, maar hoofdschuddend aan iedere niet-begrepen uitdrukking willekeurig de door hem-zelf daaraan gehechte beteekenis onderschuift ; van de bedoelingen

van den wijsgeer een „Zerrbild" geven, zal geen der zake kundige bevreemden. En nadat door gebrek aan wetenschappelijken ernst HEGEL's wijsgeerige wetenschap tot een caricatuur is gemaakt, staat de hoogleeraar versteld over de populariteit, die zoo'n denker te Berlijn genoten heeft. Waaruit deze te verklaren? „Zijn stijl is niet aantrekkelijk." Daar hebben velen anders over geoordeeld, toen zij wezen op de beroemde, kernachtige en magistrale inleidingen op zijne groote werken. „Zijn wetenschap — gaat Prof. D'A. voort — wekt niet op tot hooge aspiratiën, tot vaderlandsliefde, tot het nastreven van idealen op het gebied van staat of maatschappij." Hij (HEGEL) gaat er groot op, dat zijne wijsbegeerte op geheel iets anders is toegelegd dan op stichting van het godsdienstig gemoed." Maar bestaat er voor den philosoof dan geen hooger doel dan deelnemen b.v. aan vrijwillige landstorm, steuncomité's e. d.? Is de groote aantrekkingskracht van HEGEL's wijsbegeerte juist niet hierin gelegen, dat zij een vinculum scientiarum kan geven aan hen, die „den sauren Arbeit des Geistes" op zich hebben genomen, dat het kritisch en waardeerend leert staan tegenover de verschijnselen van het geestesleven? Groot is de invloed van HEGEL geweest op de wetenschappelijke vorschers: geschiedvorsching en taalonderzoek, literatuurgeschiedenis en geschiedenis der philosofie zijn door zijne leerlingen met vrucht beoefend. En een zijner grootste tijdgenooten, GOETHE, heeft hem hooggeschat; GOETHE is niet in de eerste plaats wijsgeer geweest, en ondanks warme bewondering voor den wijsgeer zijn diens werken hem te machtig geweest. Van een afkeurend oordeel over HEGEL heeft GOETHE zich echter onthouden en zeer zeker doet Prof. D'A. verkeerd dit te zoeken in den FAUST (vers 1830 vlg.); de door hem aangehaalde verzen heeft GOETHE in 1790 voor 't eerst laten drukken, doch reeds ± 1775 moet hij ze hebben geconcipieerd, toen HEGEL ongeveer 5 jaar oud was! De beroemde woorden van GOETHE tegen speculatie en dorre logica zijn gericht tegen het wijs-

geerig onderwijs, waaronder de jonge student GOETHE gebukt ging: n.l. de logica volgens de mathematische methode van WOLFF. Deze heeft GOETHE dichterlijk gehoond, gelijk later HEGEL ze wetenschappelijk zou weerleggen. Niet tegen HEGEL gericht zijn dus de geestige Faust-woorden, door Prof. D'A. aangehaald, maar tegen het hun beiden antipathieke standpunt van WOLFF.

Het gebruik van dit citaat werpt ondertusschen een verrassend licht op de wetenschappelijke nauwgezetheid van den Utrechtschen hoogleeraar.

Prof. D'A. meent, dat de populariteit van HEGEL verklaard moet worden uit de wijze, waarop hij het geheim der verandering gepoogd heeft te ontsluieren: eene schijnverklaring, die echter bevrediging schonk. En ook in de peroratie komt ten slotte de „mystieke gedachtengang" weer op de proppen: „was het geen overmoed, dit alles te willen ontraadselen door een mystieken gedachtengang? Door steeds *minder* te denken kan men geen inzicht verwerven in de rijke verscheidenheid der verschijnselen." Misschien wel door steeds *slechter* te denken??......

Ten slotte zij er op gewezen, dat Prof. D'AULNIS herhaaldelijk aanhaalt twee bestrijders van Hegel: SCHOPENHAUER en VON HARTMANN, maar van hetgeen tegen hunne Hegelbestrijding is ingebracht o. a. door Prof. BOLLAND wordt geene notitie genomen wat toch wel de moeite geloond zou hebben, waar Prof. BOLLAND, aanvankelijk een volgeling van VON HARTMANN, door stelselmatige studie van HEGEL het onhoudbare van VON HARTMANN's bestrijding heeft leeren inzien en dit heeft aangetoond in zijn *Alte Vernunft und neuer Verstand*.

BOEKBESPREKING.

Dr. H. Oort. De laatste eeuwen van Israëls volksbestaan. Tweede vermeerderde uitgave. 2 dln. Leiden, S. C. van Doesburgh, 1915. Ingenaaid f 6.50, gebonden f 7.75.

De beide bescheiden deeltjes, waarin ten jare 1877 bij Joh. Ykema te 's-Gravenhage als vervolg op „De Bijbel voor Jongelieden" van Dr. H. Oort en Dr. I. Hooykaas, bovenvermeld werk voor de eerste maal verscheen, zijn thans tot twee kloeke banden gegroeid. En dat niet alleen ten gevolge van de royalere uitgave, met breede marge, die den huidigen vorm zeer gunstig doet afsteken bij den oorspronkelijke. Vooral door den rijkeren inhoud. Wel is het karakter van de eerste uitgave bewaard gebleven, zoodat men nu als toen daarin meer een leesboek dan een leerboek heeft te zien; maar de schrijver is aan den wensch van sommigen tegemoet gekomen, die verwijzing naar de bronnen, waaruit geput werd, in de eerste editie al te zeer hadden gemist. Na bijna veertig jaren was echter door den voortgang van het wetenschappelijk onderzoek, dat door Prof. Oort met belangstelling en niet zonder groote vrucht is gevolgd, de kennis van het hier behandelde tijdvak buitengewoon uitgebreid.

Eene aankondiging van het boek schijnt in een Tijdschrift voor Wijsbegeerte niet recht op hare plaats. Voorzoover daarin de Joodsche geschiedenis behandeld is: van Nehemia af tot de laatste poging (in 135 n. Chr.) toe, aangewend om het verloren volksbestaan te heroveren, behoort het werk in de rubriek: Geschiedenis of, zoo men wil, Theologie. Maar op grond van menige bladzijde, ja zelfs van een geheel hoofdstuk (XXIX), waarin de wijsbegeerte onder de Joden ter sprake komt, verdient hier ter plaatse de aandacht op Prof. Oort's werk te worden gevestigd. Philo Judaeus Alexandrinus (van wiens werk, het zij ter aanvulling van de voorrede blz. VII gezegd, ook eene Duitsche vertaling van Prof. Dr. Leopold Cohn, Breslau, Verlag van M. J. H. Marcus aan het verschijnen is,) en diens voorlooper, de schrijver van het Boek der Wijsheid leveren de belangrijkste gegevens. Alexandrië is de plaats geweest, waar de

invloed van het Grieksche denken op sommige Joden zich het meest heeft laten gelden. Het Boek der Wijsheid vormt den overgang van de Joodsche levenswijsheid tot de Alexandrijnsche speculatie. OORT is geneigd, het ten tijde van keizer CALIGULA te dateeren, terwijl men het gewoonlijk in de eerste eeuw vóór Christus stelt. Meer dan noodig is meent Schr. telkens zinspelingen op bepaalde gevallen te ontdekken: de aanbidding van koningen tracht hij in historisch verband met CALIGULA te brengen, den grooten haat jegens Egypte toe te schrijven aan de versche herinnering aan eene zware verdrukking van Israël. Een en ander schijnt veeleer tot schooltraditie te behooren en behoeft niet door bijzondere tijdsomstandigheden uitgelokt te zijn. Het zgn. 4de boek der Makkabeën „over de heerschappij der rede" is mede eene treffende proeve van Alexandrijnsche wijsheid; hier is een Joodsche Stoïcijn aan het woord. OORT geeft sprekende proeven van allegorische schriftverklaring. Vruchtbaar voor het leven vindt hij PHILO's wijsbegeerte niet. Wanneer hij daaraan echter diepte ontzegt, laat hij den machtigen invloed onverklaard, dien PHILO op PAULUS, JOHANNES, CLEMENS ALEXANDRINUS en lateren nog geoefend heeft; vgl. H. WINDISCH' Die Frömmigkeit Philos, Lpz. 1909, S. 96 vv. Prof. OORT erkent wel de overeenstemming tusschen Christenen en Alexandrijnen op het stuk van vergeestelijking der Wet (II 343), zonder overigens in beider gedachtenwereld veel overeenkomst te zien.

Hoewel het jammer is, dat het aan de Alexandrijnsche wijsbegeerte gewijde hoofdstuk zoo weinig is bijgewerkt, — de onderzoekingen van EMILE BREHIER hadden hier aandacht verdiend —, toch is het geheel een aangenaam inleidend artikel voor leeken. Het grootste bezwaar, dat daartegen kan worden ingebracht, is, dunkt mij, dit, dat de Schrijver enkel en alleen den nadruk legt op de subjectieve behoefte van PHILO en diens geestverwanten om Joodsch en Helleensch denken zoo goed het ging te verbinden, maar in hunne zeker gebrekkige pogingen niet ook de openbaring ziet van eene noodzakelijke worsteling en van een even noodzakelijk streven naar verzoening, door de wereldbeheerschende ideeën zelve veroorzaakt.

Santpoort. G. A. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA.

J°. DE VRIES, Karakterschetsen. Haarlem, H. D. TJEENK WILLINK & ZOON.

Religie en moraal „zwei-einig sind sie, nicht zu trennen". En zoo ze gescheiden worden is de religie er van beide het slechtst aan toe. De moraal kan het met haar eigen eischen doen, hoewel alsdan een wolk de kruin der pyramide omhult en men niet ziet waarheen de beneden zoo soliede konstruktie haar al rijziger wordenden bouw verheft. Voor SPINOZA geldt dat „Deum cognoscere est summa virtus" en zoodra de moraal haar religieuze spits ontbeert, wordt ze òf

genialiteits-moraal van den hooger-egoist òf dienst aan de maatschappij. In 't laatste geval is ze konservatief van aard en mist de bekoring van de opstandigheid tegen het vastgestelde en gekodificeerde. Ook de moraal kan stoffig worden en er is niets grauwers dan een zedelijkheid die met de empirische zedeleer overeenstemt, en een zedeleer die zich, niet slechts uit methode, maar zelfs uit overtuiging, tot de ervaring bepaalt. Als ergens onze grenzen moeten overschreden worden, zij het in de ethiek, in een levensleer die inziet dat onze eindigheid niets anders is dan de keerzij van het Oneindige. En zoo het leven belangrijk is, is het van wege de Oneindigheid als geboortegrond. De oneindigheid is het Verlatene Land waarheen wij in het strevend verlangen weerkeeren. De mensch aan wiens moraal niets Faustisch is, is in dieperen zin des woords onzedelijk want hij is een onbelangrijk mensch.

Maar nu kan in de levensleer deze gedachte van het Oneindige op den voorgrond èn op den achtergrond staan. In beide gevallen staat zij daar. Het accent-verschil beteekent een voorkeur der religie in de moraal òf een voorkeur der moraal in de religie; een meer mystisch-spekulatieve of een meer moralistisch-psychologische aandachtsrichting. De schrijver van dit bundeltje „karakterschetsen" behoort tot de laatste groep. Met uitnemende fijnheid doorziet hij de karaktereigenschappen van het menschdom waartusschen hij zich begeeft en met helder ontledend vermogen worden de menschelijke drijfveren bloot gelegd in de beschouwing van eenige, vooral Oud-Testamentische persoonlijkheden, aan welke dit boekje is gewijd. De misères van het mensch-zijn blijven bij zulke beschouwing niet verborgen, maar zij worden bezien zonder ironie en zonder verachting; hoezeer ze van nabij ons bedreigen gevoelen wij aan onszelven bij de lezing dezer korte studies. En door de regels glanst de zekerheid der oneindige waarde van de menscheziel. De religie is hier niet de grondslag maar het uiteinde der moraal; geen opdringerige overtuiging die gij deelen moet zoo gij niet wilt vergaan, maar een uitkomst waarheen het leven in zijn hoogste streving heendringt. De religie, die de ware inhoud van dit geschrift uitmaakt, is niet de vooropgestelde verheerlijking van God, maar de veredeling van den mensch; religie der humaniteit.

B. DE H.

A. J. C. KREMER, Positieve wijsbegeerte. De wijsbegeerte van het oogenblik (begin der twintigste eeuw). Conclusiën en definities. Arnhem, G. J. THIEME.

Wanneer ik dit geschrift, dat aan de redactie toegezonden werd, noem, is het niet om zijn wijsgeerige hoedanigheden, maar om het eigenaardig gemis van deze. Dat de Schr. een verstandig man is en gewoon is met de pen om te gaan, ziet men spoedig in, maar waarom

hij zijn „conclusiën en definities" aan het publiek ter lezing aanbood, is niet goed te begrijpen. In de voorrede verzekert de Schr. dat hij „meer dan een halve eeuw in de gelegenheid geweest is zich op de hoogte te stellen en te houden van de ontwikkeling van wetenschap en wijsbegeerte". De inhoud van het geschrift echter maakt waarschijnlijk dat ten opzichte der wijsbegeerte het „zich op de hoogte stellen" zeer uit de verte geschiedde. Wil men zien hoe de oudere generatie van Nederlandsche intellektueelen buiten de wijsgeerige stroomingen is gebleven, ook al meenden zij niet geheel onverschillig te zijn, dan is dit boekje niet onnuttig. Wat natuurwetenschappelijk begrip en positivistische moraal golden weleer voor wijsgeerigheid. Dat de Schrijver zijn losse opmerkingen „de wijsbegeerte van het oogenblik noemt" hangt samen met deze uitspraak: „Deze en vele andere wijsgeerige stelsels, wier bespreking ons overbodig is, zijn ontstaan uit bespiegeling, door redeneering, uit het trekken van gevolgen of het samenstellen van syllogismen, wat de Duitscher noemt: Consequenz-macherei. Het eenvoudigste is, dat men, zonder daarom daarin te berusten, aanneemt dat slechts konkrete begrippen voor ons vatbaar zijn".

B. DE H.

ERRATA.

In het artikel „de Samenhang van de physische verschijnselen" (Juli 1915) zijn de volgende drukfouten ingeslopen:

Bl. 274, reg. 6 staat insluit, lees incluis;
reg. 10 te verplaatsen als eerste regel van de bladzijde.



